Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome VIII

Nos 440-881

Juillet-Décembre 1958

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU GOUVERNEMENT

Conditions d'abonnement :

L'abonnement est payable annuellement avant la fin de février. Il court jusqu'à ordre contraire.

Pour l'année 1959 :

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale . . . 160 francs belges
Recherches de Théologie ancienne et médiévale . . 260 francs belges
Bulletin et Recherches . . . . 400 francs belges

L'abonnement est payable aux **Recherches de Théologie ancienne et médiévale**, Abbaye du Mont César, Louvain (Compte Chèques postaux : 2222.84).

Dépositaire : Parker and Son Ltd, 27 Broad Street, OXFORD.

Ont collaboré à ce Bulletin : D. H. BASCOUR (H. B.), D. A. BOON (A. B.), D. B. BOTTE (B. B.), D. M. CAPPUYNS (M. C.), D. O. HEUSERS (O. H.), D. O. LOTTIN (O. L.), D. G. MICHIELS (G. M.), D. H. POUILLON (H. P.), D. F. VANDENBROUCKE (F. V.). D. C. VAN PUYVELDE (C. V. P.).

TABLE ALPHABÉTIQUE

Adam K. 525
Adnès P. 565, 566
Aeby G. 492
Affeldt W. 443
Alfonsi L. 490
Allers R. 550
Alszeghy Z. 679
Altaner B. 456, 534
Ames R. M. 860
Amorós L. 792
Ampe A. 855, 856
Andrén C.-G. 723
Andresen C. 493
Andrieu-Guitrancourt P. 519
Anselmo de Moena 451
Arnould E. J. F. 849
Arostegui A. 548
Arquillière H.-X. 576
Audet J.-P. 482
Balić C. 837
Baraut C. 742, 847
Barcia Trelles C. 851
Bardy G. 447, 476, 479
Bark W. 600
Barré H. 651
Battaglia F. 472
Bauer O. 732
Bauerreis R. 633, 690
Baugh A. C. 701
Baumgardt D. 735
Baxter J. H. 613
Bazire J. 857
Bengsch A. 496
Bertrand E. 474
Beumer J. 730
Bianchi D. 859
Bieler L. 593, 601
Bissels P. 782
Bligh J. 509
Bonafede G. 830
Borst A. 446
Botte B. 494
Bougard P. 767
Boularand E. 477
Brummer R. 738
Bulloch J. 759
Butler C. 487
Cabassut A. 478
Callus D. A. 825
Capelle B. 501, 629, 654, 656, 658
Carreras Artau J. 840
Carton I. 590
Cassirer E. 879
Cayré F. 577
Ceccarelli A. 620
Cereceda F. 880
Chanteux H. 722
Chastaing M. 553
Châtillon J. 475, 480
Chenu M.-D. 677, 750
Chirat H. 470
Chroust A. H. 573
Ciani P. 495
Cilleruelo L. 549
Cintra R. de A. 682
Colledge E. 857
Colson J. 460
Combes A. 865
Comeau M. 571
Congar Y. 555
Connolly S. 570
Conus H. T. 757
Corvez M. 810
Costa A. D. de Sousa 778
Courcelle P. 528, 532
Cram K.-G. 664
Cranz F. E. 568
Crocco A. 744, 745
Crowe M. B. 766, 796

Juillet-Décembre 1958

440. E. PETERSON. *Theologische Traktate* (Hochland Bücherei). — München, Kösel, 1951 ; in 12, 429 p. Mk. 15.50. 1er s.

L'éditeur de cet élégant volume a eu l'excellente idée de rassembler quelques écrits et articles de M. P. dispersés dans des revues peu accessibles ou épuisés. Plusieurs ont été recensés dans ce *Bulletin*. Les titres en sont : *Was ist Theologie ?* ; *Der Monotheismus als politische Problem* (voir *Bull.* II, nº 1146) ; *Christus Imperator* (voir *Bull.* III, nº 527) ; *Zeuge der Wahrheit* ; *Was ist der Mensch ?* ; *Die Kirche aus Juden und Heiden* ; *Briefwechsel mit Adolf Harnack* ; *Von den Engeln* ; *Die Kirche*. Les textes n'ont pas été modifiés, bien que la première et la dernière études datent de l'époque où M. P. était encore protestant. C. V. P.

441. F. SAXL. *Lectures*. I-II. — London, Warburg Institute, 1957 ; 2 vol. in 8, VIII-390 et 26 p.-243 pl. Sh. 95.

Les amis de F. Saxl ont édité vingt-huit conférences qu'il a données entre 1927 et 1948, année de sa mort. Cinq d'entre elles ont été traduites de l'allemand, les autres ont été rédigées en anglais. Les textes sont reproduits sans grands changements. Comme Saxl avait l'habitude d'écrire ses conférences *in extenso*, le lecteur a l'agréable surprise d'entrer directement en contact avec la parole vivante du conférencier ; aussi est-ce un véritable plaisir que de lire posément, en se reférant chaque fois aux excellentes illustrations du t. II, ces pages pleines d'enseignements.

Car Saxl a été un maître authentique, un véritable initiateur à la compréhension des œuvres d'art du passé. Il ne se contente pas d'en décrire les détails matériels, ni d'en faire l'historique. Pour lui comme pour H. Wölfflin l'histoire de l'art est l'histoire de la manière dont les artistes ont vu les réalités de ce monde. C'est pourquoi il a constamment le souci de montrer les relations de l'œuvre d'art avec l'histoire de la civilisation.

Dans la plupart des conférences il cherche à suivre à travers l'histoire des œuvres d'art la continuité, la reviviscence et la variation des thèmes iconographiques. De cette manière l'histoire de l'art se rapproche étonnamment de l'histoire des idées, et c'est à ce titre que nous devons signaler dans ce *Bulletin* les sujets suivants : *Pagan and Jewish Elements in Early Christian Sculpture* ; *Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Pictures* ; *The Revival of Late Antique Astrology* ; *The Belief in Stars in the Twelfth Century* ; *Illuminated Science Manuscripts in England* ; *Science and Art in the Italian Renaissance* ; *The Troy Romance in French and Italian Art* ; *The Apartamento Borgia* ; *The Villa Farnesina* ; *The Capitol during the Renaissance — A Symbol of the Imperial Ideas* ; *Illustrated Mediaeval Encyclopaedias* ; *Illustrated Pamphlets of the Reformation* ; *Dürer and the Reformation* ; *Holbein and the Reformation*.

Cet intéressant volume se termine par une bibliographie complète du disparu et par un index. C. V. P.

442. J. Gaillard O. S. B. *Domus Dei.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1551-1567.

Après s'être enquis des divers sens du terme *domus Dei* dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dom G. poursuit le même travail chez les Pères de l'Église. Outre le sens d'édifice matériel, le terme désigne plusieurs réalités d'ordre spirituel : l'humanité du Christ, l'Église, l'unité de l'Église, le ciel, l'âme chrétienne, la Vierge Marie, le monastère. O. L.

443. W. Affeldt. *Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra.* — Traditio 13 (1957) 369-406.

Le répertoire est disposé suivant l'ordre alphabétique des auteurs. Pour chacun sont indiqués les manuscrits, les éditions et la littérature. En quoi ce répertoire diffère-t-il de celui de F. Stegmüller, dont M. A. reconnaît avoir tiré parti ? L'auteur nous dit qu'il n'a repris que les commentaires dont l'origine est attestée par les manuscrits. Il y a donc moins que dans Stegmüller. Y a-t-il plus d'autre part ? M. A. ne nous dit pas en quoi il le complète ; mais il n'est pas difficile de voir que c'est par la bibliographie. Bien qu'il fasse partiellement double emploi avec celui de Stegmüller, ce répertoire ne manquera pas de rendre service.

B. B.

444. J. de Ghellinck S. J. *Patristique et moyen âge.* Études d'histoire littéraire et doctrinale. T. I. *Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres.* Nouvelle édition revue et considérablement augmentée (Museum Lessianum, Section historique, 6). — Bruxelles, Édition universelle, 1949 ; in 8, XII-321 p.

A cette seconde édition du tome Ier de son important ouvrage (voir *Bull.* V, n° 1034) le regretté P. de G. a apporté « des corrections et additions de détail pour donner plus de clarté à l'exposé et plus de précision aux appréciations. Des travaux plus ou moins importants, qui avaient échappé à ses recherches précédentes, ont été ajoutés et insérés au cours des chapitres ». Ces compléments, pour la plupart assez peu importants, ont été insérés surtout au chapitre IV ayant trait aux années 1925-1949. La présentation critique des ouvrages de E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testament* (p. 197-198) et de O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes* (p. 200-201 ; appendice II, p. 259-272) compte parmi les principales additions. C. V. P.

445. J. Leclercq O. S. B. *Disciplina.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1291-1302.

Le terme *disciplina* a revêtu de nombreux sens au cours des siècles. Dom L. rappelle d'abord les sens classiques : enseignement, éducation, méthode. Les premières applications chrétiennes se lisent chez les Pères, dans les versions bibliques, la liturgie, les milieux monastiques de l'antiquité et du moyen âge (bénédictins, cisterciens, Hugues de Saint-Victor). En un sens dérivé, la *disciplina* désigne, dans les milieux spirituels, un instrument de pénitence. O. L.

446. A. Borst. *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker.* Bd. I : *Fundamente*

und Aufbau. Bd. II : *Ausbau,* Teil 1. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1957 et 1958 ; 2 vol. in 8, VIII-358 p. et p. 359-615. Mk. 40 et 37.

M. B., qui s'est déjà signalé par une étude très complète sur les Cathares (voir *Bull.* VI, n° 2126), a entrepris une vaste enquête sur les opinions des peuples, des savants et des théologiens au sujet de l'origine et de la diversité des langues et des peuples. Comment et quand sont nés les peuples et les langues de la terre ? Ces dernières procèdent-elles d'une seule langue primitive ou bien la diversité a-t-elle existé dès les origines ? A-t-elle été voulue par Dieu ? Comment a-t-on expliqué au cours de l'histoire le récit de la tour de Babel ? Quelle est l'origine du cliché, transmis de siècle en siècle, des 70 ou 72 langues du monde ? Comment leur unité sera-t-elle rétablie ? Telles sont les nombreuses questions qui ont servi de fils conducteurs à l'enquête dont les résultats sont consignés dans cet ouvrage ; celui-ci comportera sans doute quatre volumes.

En principe, M. B. étudie ces questions chez les auteurs et dans les chroniques universelles du moyen âge occidental, mais il a cru bon de les prendre à leur origine (dans les traditions des peuples dits primitifs) et de les poursuivre jusqu'au XX[e] siècle, car « qui connaît le drame, s'il en ignore le premier et le dernier acte ? » Seul un savant allemand, féru de recherches sur des thèmes se rapportant à ce qui a été écrit et pensé dans tous les temps, pouvait se laisser tenter par un tel programme. D'autre part l'enquête touche pratiquement à tous les domaines : ethnologie, folklore, philologie, théologie, droit, politique, histoire et archéologie. Il va de soi qu'un auteur qui traite d'un sujet si universel ne connaît pas toute sa documentation de première main. Néanmoins l'information de M. B. paraît, pour autant qu'on puisse en juger, parfaitement à jour.

Le tome I[er] forme plutôt les prolégomènes ou, pour reprendre l'image de plus haut, le prologue. Les deux parties dont il se compose sont intitulées : *Fundamente* et *Aufbau.* Les fondements sont les traditions et les manières de penser des peuples anciens : peuples primitifs, Égyptiens, Chinois, Indiens, Mésopotamiens, Grecs anciens. En fait ces peuples anciens n'apportent rien de positif à la pensée occidentale en ce qui concerne les problèmes étudiés par M. B. Aucun d'eux ne considère la diversité des langues comme un vrai problème, parce que le principe qui, selon eux, explique le sens du monde est un principe général et normatif ; ils n'ont pas le goût du détail historique. La seconde partie passe en revue la pensée d'Israël, l'hellénisme, le syncrétisme gréco-romain, le judaïsme tardif, le christianisme à ses origines, les Pères grecs, les chrétiens d'Orient, le monde byzantin et slave, l'Islam. Les manières de penser ont changé. L'universalisme, né de la conjonction de la religion d'Israël et de la civilisation hellénistique, a élargi les perspectives. Un seul Dieu règne sur tous les peuples ; le peuple élu est l'instrument du gouvernement divin ; l'objet de l'action divine est l'homme qui est partout le même. Néanmoins l'unité des peuples et des langues ne se réalisa pas parce que la pensée religieuse, s'appuyant sur l'idéalisation d'un passé meilleur, considéra la diversité des peuples comme une décadence funeste.

Signalons qu'aux pages 227-231 M. B. expose les opinions du *Pasteur* d'Hermas, de saint Justin et de saint Irénée. Chez ce dernier apparaît, pour la première fois dans le christianisme, le cliché des 72 peuples et langues, correspondant d'ailleurs aux 72 ascendants du Christ énumérés dans la généalogie de l'évangile de Luc.

Le tome II traite du développement (*Ausbau*) des thèmes précités dans la pensée occidentale au cours du moyen âge (entendu au sens large). Il doit comporter neuf chapitres, dont six sont contenus dans cette première partie.

M. B. ouvre sa longue enquête par une revue des opinions des Pères occidentaux. Ce sont d'abord Tertullien, Minucius Félix, Hippolyte de Rome, Victorin de Pettau, Arnobe l'Ancien, Lactance. Viennent ensuite les théologiens Hilaire

de Poitiers, l'Ambrosiaster, Pacien de Barcelone, Philastre de Brescia, Rufin d'Aquilée, Ambroise, Jérôme, Augustin. L'enquête est plus développée pour Hippolyte (p. 368-374) et Augustin (p. 391-404). La doctrine de ce dernier peut se résumer comme suit. Il n'y a pas de langue sacrée, divine, car Dieu parle directement au cœur de l'homme ; la prédication chrétienne refera la vraie unité du genre humain, troublée par la confusion des langues ; Adam a donné aux créatures un nom adéquat (car pour Augustin, comme pour beaucoup de Pères, il y a identité entre la chose et le nom qu'on lui donne... en latin) ; Dieu agit avec ordre et mesure jusque dans le châtiment qu'il inflige aux hommes, c'est pourquoi au pied de la tour de Babel les langues et les peuples étaient au nombre de 72 (73) ; cependant Augustin ne se préoccupe pas beaucoup d'identifier ces peuples, car seul le sort des deux cités l'intéresse.

Le chapitre second, intitulé *Romanen in der Volkswanderung*, examine l'opinion des auteurs romains témoins des invasions germaniques : Sulpice Sévère, le pape Symmaque, Prudence, Eucher de Lyon, Gaudentius de Brescia, Paulin de Nole, Paul Orose, Marius Victor, Jean Cassien, Quodvultdeus, Maxime de Turin, Arnobe le Jeune, Prosper d'Aquitaine, Léon le Grand, Salvien de Marseille, Avit de Vienne, Sidoine Apollinaire, Boèce, Fulgence le Mythographe, Fulgence de Ruspe, Arator, Cassiodore, Elpidius, Grégoire le Grand et quelques auteurs de moindre importance. Leur attention se porte surtout sur le miracle de la Pentecôte et sur la fin du monde. L'unité du peuple de Dieu fait place à la multiplicité. La religion n'est pas encore une institution terrestre.

Les témoignages des peuples nouveaux s'expriment par les voix d'Isidore de Séville (p. 446-456), Grégoire de Tours, Venance Fortunat, par la chronique de Frédégaire, la fable franque de Troie, la liste des peuples francs, les *Ioca monachorum* etc., ainsi que par les documents contemporains d'Irlande et des pays anglo-saxons.

Pour l'époque carolingienne une masse imposante de documents, d'auteurs et de chroniques sont examinés, allant de saint Boniface jusqu'à Notker de Saint-Gall, en passant par Alcuin, Paul Diacre, Smaragde, les capitulaires de Charlemagne et de Louis le Pieux, Walafrid Strabon, Raban Maur, Scot Érigène, Remi d'Auxerre, pour ne mentionner que les plus connus. Viennent ensuite les auteurs des Xe-XIe siècles, et enfin ceux du XIIe, marqués par les luttes du sacerdoce et de l'empire.

L'impression qui se dégage de la lecture patiente de ce livre est celle d'une certaine confusion. Elle provient sans doute du fait que l'objet de l'enquête est trop vaste. Les questions qui intéressent M. B. sont trop nombreuses et relèvent de trop de disciplines à la fois : ethnologie, linguistique, histoire de l'exégèse de *Gen.*, *Act.* et *Apoc.*, histoire littéraire et politique. Aussi ne devra-t-on pas s'étonner si la synthèse de la pensée de chaque auteur quelque peu important en devient elle-même confuse. Que dire alors des conclusions à la fin de chaque chapitre ? Elles sont vagues, générales, elles n'apportent rien de très neuf. M. B. aurait sans doute mieux fait de limiter davantage l'objet de ses recherches. D'autre part il aurait gagné aussi à restreindre la masse des documents examinés. Qu'on le veuille ou non, le lecteur se méfiera toujours des thèses pour lesquelles l'auteur a dû compulser toutes les Patrologies grecque et latine ainsi qu'une bonne partie des *Monumenta Germaniae historica* (le prospectus du livre annonce que M. B. a examiné plus de « 2000 Quellenschriften » !), non pas parce les textes les plus importants lui auraient échappé, mais simplement parce qu'il n'est pas possible à un auteur de préparer en un court laps de temps (M. B. a commencé son travail en 1951) une synthèse qui s'impose. Néanmoins le livre de M. B. a le mérite d'avoir tracé la voie à des recherches ultérieures et d'avoir attiré l'attention

sur un problème nouveau et sur des documents peu remarqués jusqu'ici. Ceux-ci (les listes des langues du moyen âge) seront publiés dans la seconde partie du tome II. C. V. P.

447. G. Bardy. *Dons du Saint-Esprit chez les Pères.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1579-1587.

M. B. s'attache à la théorie des dons chez les Pères : travail ingrat, car à cette époque on est loin encore de toute systématisation ; le savant érudit a donc patiemment glané nombre de textes chez les Pères grecs (surtout Origène), et chez les Pères latins (spécialement saint Augustin et saint Grégoire le Grand). Il aurait pu s'inspirer aussi d'une étude du P. J. de Blic S. J. (voir *Bull.* V, n° 396) qui est en majeure partie consacrée à l'époque patristique. O. L.

448. J. Lécuyer. *Docilité au Saint-Esprit.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1471-1497.

Par docilité au Saint-Esprit M. L. entend non seulement se laisser enseigner, mais aussi se laisser conduire par lui. Il s'étend sur le sens du mot dans l'Écriture, glane quelques textes significatifs chez les Pères orientaux (spécialement saint Macaire et Maxime le Confesseur) et chez les Pères occidentaux (surtout saint Augustin). Une place spéciale est réservée à saint Thomas d'Aquin, puisque c'est par cette docilité même qu'il définit les dons du Saint-Esprit. Au XIVe siècle, Jean Ruysbroeck s'opposa aux Frères du libre Esprit et le concile de Vienne (1312) condamna les bégards. Avec saint Ignace de Loyola nous sortons de l'époque médiévale. O. L.

449. P. Hartmann. *Le sens plénier de la réparation du péché.* — Louvain, Apostolat de la réparation, 1955 ; in 12, 293 p.

Dans ce petit ouvrage d'intention nettement apostolique, il faut signaler, p. 145-208, un exposé rapide de la théorie des Pères sur le but de l'incarnation, et en particulier la théorie de la satisfaction vicaire chez saint Anselme de Cantorbéry : tout péché mérite une réparation proportionnée ; l'homme laissé à lui-même ne peut la donner ; d'où la nécessité d'un homme-Dieu comme réparateur. O. L.

450. M. García Castro. *El dogma de la Asunción.* Estudio histórico y teológico de la creencia asuncionista (Colección Piscis, 1). — Madrid, Escelicer, 1947 ; in 8, 171 p. Pes. 15.

Pour M. G. la fête de l'Assomption et la tradition concernant celle-ci datent de l'époque apostolique (p. 20-21, 25). Partie de Jérusalem, cette tradition avec sa célébration liturgique s'est ensuite répandue dans le monde entier. M. G. montre alors les vicissitudes de cette diffusion à l'époque patristique, au moyen âge et durant la Renaissance. La seconde partie de l'ouvrage (p. 71-160) concerne la théologie spéculative. C. V. P.

451. Anselmo de Moena O. F. M. Cap. *A historia teológica de Assunção.* — Revista ecles. brasileira 10 (1950) 260-272.

La rapide enquête sur les quatre premiers siècles se termine par la conclusion : il y a pour le moins une opinion en faveur de l'immortalité corporelle de Marie. En fait saint Épiphane (*Panarion* 78) ne veut rien affirmer, et le texte de saint

Grégoire de Nysse (*De virginitate* 13) s'applique probablement au Christ. La suite de l'article traite de la croyance en l'assomption depuis le Ve siècle jusqu'en 1949. C. V. P.

452. F. Heiler. *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene.* — Das neue Mariendogma, herausgegeben von F. Heiler, I. Teil (Oekumenische Einheit, 2. Jg., Heft 2. — München, R. Reinhardt, 1951 ; in 8, 160 p.) 4-44.

L'histoire de la croyance en l'assomption de la Vierge, pour la période qui regarde ce *Bulletin*, figure aux p. 11-28.

453. J. M. Lima. *A Assunção de N. Senhora nos dez primeiros séculos.* — Revista ecles. brasileira 10 (1950) 72-62.

Les témoignages antérieurs au XIe siècle et leur interprétation.

454. E. Neubert. *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption.* — Paris, Éditions Spes, 1951 ; in 12, 218 p. Fr. 385.

La seconde partie (p. 105-206) esquisse les origines et le développement du dogme de l'assomption, en s'appuyant sur les études de M. Jugie, O. Faller et B. Capelle. C. V. P.

455. G. Quadrio. *La definizione dell'Assunzione di Maria SS. alla luce della tradizione.* — Salesianum 12 (1950) 463-486.

Quatre paragraphes pour la période qui concerne ce *Bulletin* : les apocryphes (en fait Ps.-Méliton de Sardes), les liturgies, les hésitations (VIIIe-XIIe siècles), la clarification progressive.

456. B. Altaner. *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.* — Theol. Revue 45 (1949) 129-142 ; 46 (1950) 5-20 (suites et fin ; voir *Bull.* VII, no 2335).

Recension de M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 14, 1947, 338-340). M. A. reproche au P. J. de chercher dans *Apoc.* 12 un argument typologique en faveur de l'assomption alors qu'il rejette toutes les autres typologies. Par la même occasion il s'élève contre les partisans de la définition qui exploitent *Gen.* 3, 15 et *Lc.* 1, 28. Quant à la seconde partie du livre du P. J., M. A. se déclare opposé à l'emploi des raisons de convenance, parce qu'avec elles ont peut tout « prouver » ; il n'admet pas non plus l'appel au sentiment commun des fidèles, car il contient une pétition de principe. Il proteste contre la tendance du P. J. à promouvoir l'immortalité corporelle de Marie. C. V. P.

457. J. Ternus S. J. *Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens.* — Scholastik 25 (1950) 321-360.

Remarques sur des articles de B. Altaner (voir *Bull.* VII, no 2335 et VIII, no 456). Le P. T. conteste le sens et la valeur donnés par M. A. aux témoi-

gnages de Modeste de Jérusalem, de Timothée de Jérusalem, de saint Épiphane et des adversaires de l'assomption, des apocryphes et des textes liturgiques.
C. V. P.

458. I. FILOGRASSI S. J. *Traditio divino-apostolica et Assumptio B. M. V.* — Gregorianum 30 (1949) 443-489.

Étude dogmatique visant à distinguer le critère historique du critère dogmatique dans la question de la définibilité du dogme. Le P. F. reproche à M. B. Altaner (voir *Bull.* VII, n° 2335 et VIII, n° 456) de n'avoir pas fait cette distinction. C. V. P.

459. L. J. RILEY. *Historical Conspectus of the Doctrine of Mary's Co-Redemption.* — Marian Studies 2 (1951) 27-106.

Quatre grands chapitres : 1) des débuts au VIIIe siècle ; 2) du IXe au XVIe siècle ; 3) du XVIIe au XIXe siècle ; 4) le XXe siècle. La conclusion du premier chapitre est très mesurée : « although there are many important insinuations in the writings of the early Church, nevertheless thus far it has not been demonstrated with certainty that in patristic literature is to be found the explicit teaching that Mary directly and immediately co-operated in the objective Redemption of mankind ». Durant la seconde période on constate que les différents auteurs, parlant d'abord en termes très généraux de la collaboration de Marie à l'œuvre de la rédemption, deviennent de plus en plus précis. M. R. aime confronter ses vues avec celles des écrivains contemporains. C. V. P.

460. J. COLSON. *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Textes et études théologiques). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1956 ; in 8, 375 p. Fr. 180.

M. C. a déjà étudié en d'autres publications la question qu'il traite ici (voir *Bull.* VI, nos 298, 977, 1952). On peut donc considérer ce livre comme le résultat de ses recherches depuis quelques années. Le plan de l'ouvrage est calqué sur l'ordre historique des documents : les divers écrits du Nouveau Testament, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Hermas, Irénée, Hippolyte. De l'analyse des documents, M. C. tire une synthèse où, disons-le, il met du sien. Placer à la base de tout que l'Église est un ἱεράτευμα dont tous les membres sont prêtres, c'est peut-être de la bonne théologie ; mais, du point de vue historique, cela ne tient pas. C'est une idée qui n'occupe qu'une place très secondaire dans le Nouveau Testament et qui n'intervient pas dans les écrits primitifs concernant le sacerdoce. La distinction entre l'évêque comme président du *presbyterium* et comme successeur d'apôtre est une hypothèse, mais pas davantage. Est-il exact aussi de dire que les apôtres ont communiqué à d'autres leurs fonctions d'apôtres ? L'expression est au moins équivoque. Ces quelques réserves ne m'empêchent pas d'apprécier ce travail qui mérite une large diffusion. B. B.

461. M. KAISER. *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter* (Münchener theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 7). — München, K. Zink, 1956 ; in 8, XII-206 p. Mk. 18.

La presque totalité de cette étude est consacrée au Nouveau Testament. Les Pères apostoliques ne sont abordés qu'au dernier chapitre, à propos de l'épiscopat

monarchique (p. 168-202). M. K. y décrit le rôle de l'évêque, comme chef de l'Église locale, prédicateur de la parole, dispensateur des sacrements. Après un bref paragraphe consacré aux ministres itinérants (p. 191-194), il esquisse le rôle du *presbyterium* et des diacres. Tout ce chapitre fait un peu figure d'appendice et ne se rattache pas très étroitement au reste. On est étonné de ne voir ni dans la bibliographie ni dans les notes la moindre référence aux travaux de G. Dix. On peut certes discuter les positions de celui-ci, et je l'ai fait plus d'une fois, mais on ne peut pas l'ignorer, car il a renouvelé le problème sur plus d'un point.

B. B.

462. A. V. Seumois. *L'apostolat laïc dans l'antiquité selon les témoignages patristiques.* — Euntes docete 5 (1952) 126-153.

Pour montrer que l'apostolat des laïcs n'est pas une invention du XX[e] siècle, M. S. groupe suivant un plan systématique quelques témoignages patristiques. La part principale revient à saint Jean Chrysostome pour l'Orient, à saint Augustin pour l'Occident.

B. B.

463. B. Poschmann. *Busse und Letzte Ölung* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, Fasz. 3). — Freiburg i. Br., Herder, 1951 ; in 8, XII-138 p. Mk. 12.

M. P. a réussi à décrire sous une forme succincte et sans négliger les nombreux détails l'histoire très compliquée de la pratique et de la doctrine de la pénitence et de l'extrême-onction. C'est évidemment la pénitence qui obtient la part du lion ; à l'extrême-onction il consacre les pages 125-138.

L'histoire de la pénitence est traitée en quatre chapitre. Durant l'antiquité chrétienne (Nouveau Testament, Pères apostoliques, élaboration de la doctrine et de la pratique au III[e] siècle, développement et décadence de la pénitence canonique du IV[e] au VI[e] siècle ; p. 3-64), selon M. P., seule la pénitence publique est pratiquée, mais elle devient graduellement impraticable, par suite du juridisme envahissant. Pendant le haut moyen âge (p. 65-82) la pénitence privée, venue d'Irlande et d'Angleterre, se répand sur le continent et prend la forme que nous lui connaissons aujourd'hui. Le chapitre 3 traite de la théologie de la pénitence depuis la pré-scolastique jusqu'au concile de Trente (avant Thomas, Thomas et les thomistes avant le concile de Trente, doctrine scotiste). Enfin le chapitre 4 a pour objet la doctrine du concile de Trente et la théologie postérieure. A ce propos M. P. précise le sens du canon 6 de la session XIV du concile (Denzinger, n° 916) : la confession auriculaire a le caractère d'une institution de droit divin en ce sens que la détermination de sa forme et des circonstances concrètes où elle se fait est laissée à l'Église (p. 107). Un dernier chapitre traite des indulgences (p. 111-123). On regrette l'absence d'une table des auteurs cités.

Par ses études antérieures sur la *Paenitentia secunda* (voir *Bull.* V, n° 94) et sur les indulgences (*Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte*, Bonn 1948), M. P. s'est hautement qualifié pour inaugurer cette *Dogmengeschichte* catholique, destinée à remplacer celle, trop succincte, de J. Tixeront.

C. V. P.

464. P. Smulders S. J. *Dogmageschiedenis van de biecht.* — Bijdragen philos. theol. Facult. Nederl. Jezuieten 13 (1952) 71-75.

Excellent examen critique des livres de B. Poschmann (voir *Bull.* VIII, n° 463), de P. Galtier (voir *Bull.* VI, n° 1631) et de S. González Rivas (voir *Bull.* VIII, n° 504).

A M. Poschmann le P. S. reproche : 1) d'avoir distingué parfois, tout au moins d'une manière théorique, la réconciliation avec l'Église et le pardon divin des fautes, et cela malgré des affirmations comme celle-ci : « Die sakramentale Wirkursache der Sundenvergebung (ist) der Akt der Wiederaufnahme in der Kirche als solcher » (p. 55) ; 2) d'avoir considéré l'excommunication comme un tout. A ce propos le cas du pécheur qui s'abstient de recevoir l'eucharistie et reçoit de l'évêque une « correptio » pourrait être considéré comme une première forme de la pénitence privée.

Tel est l'avis du P. Galtier, auquel le P. S. se range, sans cependant approuver les autres points de sa thèse. Le P. Galtier non plus n'a pas reconnu pleinement l'importance, du point de vue sacramentel, de la réconciliation avec l'Église.

Enfin, le P. S. rejette la plupart des arguments du P. González en faveur de la pénitence privée dans l'ancienne Espagne. C. V. P.

465. R. P. Symonds. *Deacons in the Early Church.* — Theology 58 (1955) 408-414.

Cet article fait partie d'un numéro consacré à l'histoire du diaconat. M. S. rassemble, sans beaucoup d'ordre, les témoignages des quatre premiers siècles. Il y a cependant une référence aux *Statuta ecclesiae antiqua*, qui appartiennent à la période suivante. Ils sont qualifiés d'« arlesian ». Il y a longtemps qu'on a montré qu'ils n'étaient pas de saint Césaire. Il n'est pas vraisemblable que le *Testamentum Domini* ait été composé « en Asie mineure, en Syrie ou en Égypte ». Il ne semble pas douteux qu'il a été composé en Syrie. Il n'a en tout cas rien à voir avec l'Égypte. B. B.

466. A. Stuiber. *Refrigerium interim.* Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia, 11). — Bonn, P. Hanstein, 1957 ; in 8, 208 p. Mk. 18.20.

Le titre de cette étude est emprunté à Tertullien qui désigne par cette expression l'état de béatitude préalable des justes en un endroit agréable des enfers, en attendant la résurrection. Mais l'auteur ne limite pas son enquête à Tertullien et il l'étend à toute l'ancienne littérature chrétienne et aux représentations de l'art funéraire. Les deux premiers chapitres, consacrés à l'eschatologie de l'Ancien et du Nouveau Testament ne sont que des préliminaires. Dans le troisième, M. S. aborde la question de l'état intermédiaire en général, puis celui des martyrs en particulier, le rôle des démons au moment de la mort et après, la conception gnostique de l'état intermédiaire et l'opposition entre la résurrection corporelle et l'immortalité céleste. Enfin le quatrième chapitre est consacré aux monuments funéraires, inscriptions et représentations figurées : Jonas, le bon Pasteur ; puis les paradigmes de délivrance : Noé, le sacrifice d'Abraham, la source de Moïse, Daniel au milieu des lions, les trois jeunes gens dans la fournaise, Suzanne, la résurrection de Lazare. Cette simple énumération donnera au moins une idée de la richesse de ce volume. Il m'est impossible d'entrer ici dans plus de détails, et je me contenterai de donner les conclusions qui se dégagent de l'ensemble des faits.

A l'exception des Alexandrins influencés par le gnosticisme, les écrivains chrétiens d'avant la période constantinienne restent fermement attachés aux représentations de l'Ancien Testament et du judaïsme. La base de leur eschatologie est la foi en la résurrection corporelle à la fin des temps. Le corps sortira du tombeau et l'âme viendra d'un lieu souterrain ; alors les justes obtiendront la béatitude définitive auprès de Dieu. Entretemps, les âmes des justes résideront dans un lieu particulier de l'Hadès. Une entrée des âmes des justes au ciel est

rejetée, parce qu'elle mettrait en question la résurrection corporelle. Une exception est faite cependant pour les martyrs. Le gnosticisme, avec son dualisme, présente un contraste violent avec la foi commune. La résurrection corporelle est rejetée, et l'âme est censée emportée au ciel où elle jouit immédiatement de la béatitude. Ce n'est qu'au IVe siècle, quand le gnosticisme est vaincu, que l'idée d'une béatitude des âmes des justes au ciel pénètre dans le christianisme de la grande Église, spécialement chez les moines d'Égypte. Les inscriptions et monuments figurés nous confirment les données fournies par les écrivains. Il faut pourtant être prudent dans leur interprétation. Ils n'ont pas tous un sens proprement funéraire. Ainsi l'image du bon Pasteur représente le Christ comme sauveur de tous, y compris des défunts, mais n'a pas de relation particulière avec l'état actuel des défunts. B. B.

467. A. Piolanti. *Il dogma del purgatorio.* — Euntes docete 6 (1953) 287-311.

Article qui suit le plan des traités de théologie : Écriture, tradition, synthèse scolastique. La section consacrée à la tradition cite un bon nombre de textes patristiques, mais les commentaires, quand il y en a, sont un peu maigres. B. B.

468. J. Gnilka. *Ist 1 Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Eine exegetisch-historische Untersuchung. — Düsseldorf, M. Triltsch, 1955 ; in 8, 133 p. Mk. 6.80.

En étudiant l'histoire de l'exégèse orientale et occidentale de *I Cor.* 3, 10-15 depuis les origines jusqu'au concile de Florence, M. G. a entrepris un sujet complexe. Trois points dans le texte paulinien ont reçu une interprétation différente au cours de l'histoire : le jour du Seigneur, le feu et l'édifice. C'est pourquoi dans son étude M. G. distingue trois interprétations-types, suivant qu'elles identifient le jour avec le jour du jugement universel, avec celui de la mort ou avec le jour de l'épreuve terrestre. A l'intérieur de ces trois catégories, il y a place pour différentes manières de concevoir le feu et l'édifice.

Dans les cadres ainsi tracés, M. G. examine les opinions des auteurs orientaux et occidentaux, en partant d'Origène. Origène entend le texte de saint Paul du jour du jugement dernier ; celui-ci sera marqué par le feu (apocatastase), qui purifiera plus ou moins longuement les différentes catégories de pécheurs. Cette exégèse a influencé toute la tradition orientale et occidentale jusqu'à Nicolas de Lyre. La plupart des auteurs l'ont reprise en la modifiant sur des points de détail. Pour les Pères occidentaux le feu est celui de l'enfer ; Hilaire de Poitiers est le premier à distinguer le feu de l'enfer et celui du purgatoire.

Vers le IVe siècle une opinion nouvelle apparaît : elle identifie « le jour » avec celui de la mort individuelle. En Orient saint Basile est le premier à en parler. En Occident cette exégèse s'implante très lentement. Augustin rattache le feu à l'épreuve qui sépare la mort individuelle du jugement universel, mais cette opinion ne le satisfait pas. Elle sera néanmoins adoptée par Césaire d'Arles et Grégoire le Grand et se répandra chez les pré-scolastiques. Le commentaire du Pseudo-Bruno mettra le point final aux hésitations en optant résolument pour le jour de la mort.

Un dernier chapitre (p. 97-114) expose, d'après les textes et les documents publiés dans PG 140, 487-574 ; Mansi, t. 24 ; *Patrol. Orientalis*, t. 15 (L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence*) et *Concilium Florentinum, Documenta et scripta*, les opinions qui s'affrontèrent à Florence en 1438-39. C. V. P.

469. G. Dumeige S. J. *Dissemblance (Regio dissimilitudinis).* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1330-1346.

Le P. D. consacre de fort intéressantes pages à l'expression *regio dissimilitudinis* qui a suscité de nombreuses études ces dernières années. Le terme remonte à Platon, où il s'entend de la désagrégation intérieure où se détruit la vie de l'être. Mais la tradition chrétienne s'inspira plus directement de Plotin, où il s'agit de désagrégation morale, du péché qui nous rend si dissemblables de Dieu. Saint Augustin introduit la parabole de l'enfant prodigue, si dissemblable de l'image parfaite de Dieu qu'est le Christ. Ce thème est repris abondamment au XIIe siècle par Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard, les milieux cisterciens et quelques autres écrivains. Le XIIIe siècle ne s'est presque plus intéressé à ce problème. O. L.

470. H. Chirat. *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique* (Lex orandi, 10). — Paris, Éditions du Cerf, 1949 ; in 12, 281 p. Fr. 400.

471. J. Gaillard O. S. B. *Dimanche.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 948-982.

Dom G. s'attache à l'origine et au développement de la spiritualité du dimanche. Après avoir rappelé les textes bibliques, il résume la doctrine de l'Église primitive et des Pères : le dimanche est avant tout le mémorial de la résurrection du Sauveur ; il est aussi le « huitième jour », à savoir qu'il annonce la résurrection générale (saint Grégoire le Grand). Le moyen âge ne s'intéresse plus guère aux larges perspectives que les Pères avaient puisées dans l'Écriture ; il se borne à rattacher l'observance du dimanche au précepte du sabbat de l'ancienne Loi. O. L.

472. F. Battaglia. *Lineamenti di storia delle dottrine politiche.* Con appendici bibliografiche. Seconda edizione riveduta, corretta e ampliata. — Milano, A. Giuffrè, 1952 ; in 8, vi-238 p.

Dans un premier chapitre, M. B. défend la légitimité d'une philosophie de la politique et trace les grandes lignes d'une histoire des doctrines politiques. Cet exposé a été repris dans sa plus grande partie à l'*Enciclopedia italiana* au mot *politica*. Dans un second chapitre, M. B. dresse une bibliographie commentée, présentée dans l'ordre chronologique des périodes envisagées, des nombreux travaux publiés en Italie depuis le début du siècle, sur la politique et l'histoire des doctrines politiques. L'ouvrage se termine par un index de noms abondamment fourni. G. M.

473. F. Keienburg. *Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1-7.* Inaugural-Dissertation. — Gelsenkirchen, W. Hertel, [1952] ; in 8, 148 p.

Dans *Rom.* 13, 1-7 saint Paul définit l'attitude du chrétien à l'égard du pouvoir civil. En 1956 M. O. Cullmann avait publié une excellente étude sur ce texte et d'autres connexes du N. T. sous le titre *Der Staat im Neuen Testament* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 24, 1957, 175). Son élève M. K. avait préparé le terrain de cette étude par la présente enquête systématique sur l'exégèse de *Rom.* 13, 1-7 dans la littérature orientale et occidentale depuis les origines jusqu'à nos jours.

Après une étude, assez rapide il est vrai, des auteurs, suivant leur ordre chronologique, il les classe selon six interprétations caractéristiques. Pour ce *Bulletin* bornons-nous à citer les auteurs occidentaux jusqu'au concile de Trente.

L'interprétation apologétique (l'État a été créé par Dieu pour élever une barrière contre le chaos de la méchanceté humaine et du péché) est représentée par saint Irénée, le premier interprète proprement dit de notre texte, et par les anciens apologètes. La tendance « pédagogique » (Paul parle pour des chrétiens enclins à se révolter contre le pouvoir, soit au nom de la liberté chrétienne, soit sous l'influence des zélotes juifs) est celle de Pierre Abélard, Thomas d'Aquin, Luther, Bucer. Pour d'autres (parmi lesquels Grotius) Paul n'avait encore qu'à se féliciter du pouvoir civil, ce qui expliquerait pourquoi il le dit voulu par Dieu. Laissant de côté deux interprétations modernes, signalons enfin la tendance théologique pour laquelle le pouvoir civil est l'instrument de l'action divine dans le monde, soit que ce pouvoir appartienne à l'ordre naturel de la création (Jean Chrysostome), soit qu'il relève plutôt de la conservation des êtres (Irénée) ou d'un ordre positif de Dieu (Augustin, *Glossa ordinaria*, — que M. K. continue à attribuer à Walafrid Strabon, — Abélard, Luther, Mélanchton, Calvin), soit enfin qu'il présente une analogie avec le royaume de Dieu (Clément de Rome, Ambrosiaster, *Glossa ordinaria*) ou du Christ (Eusèbe). C. V. P.

474. E. BERTAUD. *Dialogues spirituels.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 834-850.

Les écrivains chrétiens ont imité très tôt, — dès le IIe siècle, — le genre littéraire du dialogue dont ils trouvaient des modèles parfaits chez Platon et Cicéron, et dans la Bible elle-même (Job, Cantique). M. B. range en ordre chronologique les dialogues consacrés, en partie ou en totalité, à la vie spirituelle, laissant délibérément de côté ceux qui traitèrent de théologie, d'exégèse, de controverse, de littérature profane. Ce classement est fait par siècles et comporte pour chaque œuvre une très brève analyse et la mention des éditions existantes. L'ensemble donne environ 200 œuvres, et M. B. estime que ce chiffre n'est certainement pas complet. Les conclusions soulignent la période de décadence du genre entre le VIe et le XIe siècle, puis son extraordinaire floraison à partir de la fin du moyen âge. Quelques mots, trop brefs peut-être, esquissent les lignes générales des thèmes spirituels de ces dialogues (qui furent très généralement fictifs) et leurs interlocuteurs (le Christ et l'âme, le maître et le disciple, etc.). F. V.

475. J. CHÂTILLON. *Devotio.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 702-716.

L'intérêt de cet article vient de ce que *devotio* a revêtu au cours des siècles des significations fort diverses. M. Ch. commence par l'étudier dans la langue religieuse de la Rome antique (« dévotion » d'une personne vouée aux dieux infernaux, consécration au service de l'empereur, fidélité, obéissance), puis ses transpositions dans la langue chrétienne, où l'on découvre comme objet de la *devotio* tantôt le culte divin, tantôt l'obéissance aux commandements de Dieu, dans leurs manifestations tant extérieures qu'intérieures. Le glissement se fera assez facilement vers les seules dispositions intérieures de fidélité et de ferveur. Saint Thomas, remarque M. Ch., « occupe une place assez particulière et s'éloigne de la notion communément admise par la plupart des auteurs de son temps » : pour lui la *devotio* est « l'acte intérieur de la vertu de religion... par lequel l'être se consacre au service de Dieu » (col. 714). A la fin du moyen âge, la *Devotio moderna* consacrera en quelque sorte l'acception qui met l'accent sur la ferveur intérieure, les affections du coeur. F. V.

476. G. Bardy. *Direction spirituelle. En Occident.* A : *Jusqu'au XIe siècle.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 1061-1083.

Les origines de la direction spirituelle en Occident sont obscures. Les premiers témoins qui en restent et qui portent sur un objet suffisamment précis pour pouvoir être désigné du nom de direction spirituelle, ne commencent à paraître qu'à la fin du IVe siècle ; ce sont des lettres spirituelles et des textes législatifs. On relève les noms de saint Ambroise, de saint Jérôme et de saint Augustin, parmi d'autres, puis, dans la vie monastique, ceux de Cassien, saint Césaire d'Arles, saint Benoît, saint Colomban ; enfin celui de saint Grégoire et, jusqu'au XIe siècle, quelques autres, dont ceux de Pierre Damien, Jean de Fécamp, Anselme de Cantorbéry. M. B. donne les références utiles et analyse les œuvres qu'il cite. F. V.

477. E. Boularand. *Désintéressement.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 550-591.

Cet article aborde un des aspects de la doctrine spirituelle qui a fait l'objet de controverses parfois aiguës, non pas sur le principe évangélique du désintéressement reconnu par tous, mais sur son mode d'application. Le P. B. commence par examiner les données de l'Ancien Testament, des évangiles, de saint Paul et de saint Jean. Il esquisse alors brièvement « l'apport de la sagesse grecque », de manière à aborder ensuite « le désintéressement du gnostique » (Clément d'Alexandrie a bien doté son gnostique d'un désintéressement absolu, sans désirs ni passions, celui que Fénélon prêchait à Madame Guyon, sans prendre garde qu'il exagérait la portée « traditionnelle » de cette position excessive) ; puis l'eudémonisme augustinien et enfin « le problème de l'amour au moyen âge ». A propos de ce dernier point, le P. B. abandonne pratiquement les cadres du célèbre travail de P. Rousselot et préfère décrire trois types de solution : Abélard et le pur amour, Bernard et le désir de Dieu, Thomas et l'unité des deux amours.

Plus loin, — mais ceci dépasse le cadre de ce *Bulletin*, — le P. B. examine encore la querelle du pur amour et sa signification. L'essai de synthèse qui achève l'article est très précieux, présentant successivement les solutions du magistère, de la dialectique et de la vie. F. V.

478. A. Cabassut O. S. B. *Discrétion.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1311-1330.

La partie centrale de cet article est faite d'une enquête historique : antiquité grecque, Écriture, Pères, tradition médiévale, saint Ignace et la période moderne. L'auteur consacre aux principaux saints et maîtres spirituels des notices en général peu étendues. Il remarque en conclusion que « la discrétion de chacun doit être appréciée d'après son temps ». F. V.

479. G. Bardy. *Discernement des esprits.* II : *Chez les Pères.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1247-1254.

Quelques colonnes sont consacrées aux Pères occidentaux : elles donnent des indications sur saint Augustin, Cassien et saint Grégoire. F. V.

480. J. Châtillon. *Dulcedo, dulcedo Dei.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1957) 1777-1795.

Le vocabulaire chrétien qui gravite autour de *dulcedo, dulcor* et *suavitas* a toujours été assez étendu. M. Ch. s'efforce d'en donner une interprétation qui respecte le cheminement de ces expressions à travers la littérature spirituelle. Il est amené ainsi à donner des indications sur le vocabulaire de l'antiquité, le donné biblique, la spiritualité patristique et médiévale. L'un des intérêts de son enquête est certainement de montrer que les Pères et les auteurs du moyen âge n'ont pas nécessairement fait appel à une signification mystique quelconque : ils n'ont fait que transposer en christianisme l'acception antique de ce mot, appliqué aux êtres chers. La fin du moyen âge cependant, à la piété plus tendre et plus sensible, prendra ce mot dans un sens de plus en plus affectif, voire dévot.

F. V.

481. L. Reypens S. J. *Dieu (connaissance mystique).* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 883-929.

Le P. R. constate que la tradition spirituelle relative à la connaissance mystique de Dieu se partage en deux directions qui s'appuient chacune sur des textes bibliques : « celle qui se maintient jusqu'au bout dans la connaissance par assimilation d'amour au Dieu restant à jamais obscurément présent sur terre, et celle qui, dans une purification héroïque et rare, croit connaître le privilège d'une intuition intellectuelle de l'essence divine, adaptée à cette vie terrestre et rendue imparfaite par l'état non glorifié ». Le P. R. donne des indications qui nous ont paru trop brèves sur le premier de ces courants, ne parlant pratiquement pas des réactions anti-spéculatives du XIVe et du XVe siècle qui ont eu une influence considérable sur la suite de l'histoire spirituelle (spirituels anglais et surtout *Devotio moderna*) ; mais il étudie beaucoup plus attentivement le second courant, non sans une certaine tendance à y inclure des auteurs que plus d'un historien n'hésiterait pas à situer dans l'autre (ainsi saint Bonaventure) ; les aperçus les plus détaillés regardent les mystiques spéculatifs rhénans et Ruysbroeck.

F. V.

482. J.-P. Audet. *La Didachè. Instructions des Apôtres* (Études bibliques). — Paris, J. Gabalda, 1958 ; in 8, xvii-498 p. Fr. 4200.

La *Didachè* a suscité déjà une abondante littérature ; mais jamais, jusqu'à présent, on ne lui avait consacré une étude aussi importante, non seulement par le volume, mais aussi par la qualité et par la nouveauté de ses conclusions. Voici quelle est, en résumé, la position du P. A. Il faut distinguer trois étapes successives dans la rédaction de la *Didachè*. Une première rédaction, exception faite pour certaines interpolations dont il sera question plus loin, allait jusqu'à 11,2. Cette première forme a eu une existence indépendante. Une seconde rédaction, faite par le même auteur, y a ajouté la suite. A cette édition complète, un autre rédacteur a interpolé les passages dans lesquels les exhortations sont faites à la seconde personne du singulier, exception faite pour les textes qui appartiennent aux *Deux voies*. Le tout était achevé vers 70. Comme lieu d'origine, le P. A. se prononce, avec quelque réserve, pour Antioche. On n'a en tout cas le choix qu'entre la Syrie et la Palestine, mais la Syrie est préférable. La *Didachè* est donc contemporaine du Nouveau Testament. Elle ne dépend d'aucun de nos évangiles canoniques. La première rédaction puise dans la tradition orale, la deuxième dépend d'une forme apparentée avec Matthieu.

Tout n'est pas également solide dans cette brillante construction, et elle suscitera des discussions qui ne manqueront pas d'intérêt. Pour ma part, je doute fort de la date assignée à l'écrit. La prescription de 11,3-6 sur les apôtres me paraît peu probable à l'ère apostolique. De quels apôtres s'agit-il ? Pas des Douze. Ce sont, nous dit le P. A., ceux dont il est question dans le titre de la *Didachè* (p. 446). Quels rapports ont-ils avec les Douze ? La *Didachè* ne nous en dit rien : « Le meilleur commentaire, dans ces conditions, est celui du silence » (p. 447). La formule est élégante, mais elle n'explique rien. Voilà donc que, durant la vie des Douze, alors que saint Paul a quelque peine à faire reconnaître sa qualité d'apôtre, il y a une confrérie de gens qui portent le même titre et qui sont assez nombreux pour qu'on puisse craindre leur importunité. En vertu de ce règlement, saint Paul, arrivant à Antioche, serait poliment prié de déguerpir dans les quarante-huit heures. Cela suppose une dévaluation du titre d'apôtre qui n'est guère concevable vers les années 50-70. Au surplus, qui aurait pu imaginer qu'une instruction des apôtres puisse venir d'un groupe dont les Douze étaient exclus ? Cela me paraît parfaitement invraisemblable, et je crois qu'il y a quelques failles dans le raisonnement qui aboutit à pareille conclusion. De fait il y a beaucoup de choses à discuter dans cette étude, et on ne s'en plaindra pas. Ce qui me paraît mériter le plus d'attention, c'est la critique littéraire. Encore faudrait-il voir si le passage du singulier au pluriel ne s'explique pas, en certains cas, par l'utilisation de sources écrites ou orales.

Comme il est impossible, dans une brève recension, d'aborder tous les problèmes, je m'attacherai exclusivement ici à la question du texte. On ne possède que deux témoins complets : le manuscrit unique de Bryennios (*H*) et la version géorgienne (*g*), qui ne nous est connue que d'une manière très imparfaite. Le texte est repris dans sa totalité par les *Constitutions apostoliques* VII (*A*), mais avec des adaptations parfois très profondes. Un papyrus d'Oxyrrynque (*O*) ne contient que quelques versets, dans un texte assez fantaisiste. Enfin le fragment copte (*c*) couvre deux chapitres dans une version assez fidèle, et un fragment éthiopien (*e*), probablement sous-traduction du copte et de l'arabe, est conservé dans le *Sinodos* éthiopien. Le P. A. a établi son texte en tenant compte de tous ces témoins et des écrits apparentés (*Barnabé, Canons apostoliques, Doctrina apostolorum*) qui peuvent servir de confirmation. Dans l'ensemble, il en a fait bon usage. Son apparat permettra d'ailleurs de discuter plusieurs leçons. On pourra cependant lui reprocher d'avoir donné les variantes des versions en rétroversion grecque. Cela n'est pas sans danger, car on aboutit parfois à créer des variantes qui n'ont jamais existé en grec. J'en donnerai quelques exemples plus loin. Une certaine liberté de traduction ou une faute de traduction ne témoigne pas en grec d'une variante réelle. Voici quelques remarques dans l'ordre du texte.

Pour le titre, le P. A. préfère le pluriel διδαχαί au singulier διδαχή. Du point de vue externe, les deux leçons sont bien attestées. Du point de vue interne, le singulier me semble préférable. C'est lui qu'on trouve 2, 7 (δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς) et 6, 1 (τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς). En 11, 1 *H* et *g* ont également le singulier ; le P. A. donne le pluriel sur la foi de *c*. Ce témoignage ne me paraît pas probant, j'y reviendrai plus loin et, en tout cas, il ne s'agit plus de l'instruction des apôtres mais d'autres instructions.

En 1, 4, le P. A. omet καὶ σωματικῶν avec *O*, contre *Hg*. De plus *A* a aussi deux mots et il remplace la leçon de *H* par καὶ κοσμικῶν. On comprend qu'il ait voulu éviter deux mots qui avaient le même sens, mais il est évident qu'il a lu deux mots dans son texte. D'autre part *O* est d'assez mauvaise qualité, et l'omission peut être due à un homoïotéleuton.

4, 6 *δὸς εἰς A*, *δώσεις H g Canons.* Il faut donner la préférence à *H*, car il n'y a pas un seul impératif dans tout le passage. On pourrait conjecturer une haplographie dans la tradition : *δώσεις* ⟨ *εἰς* ⟩.

5,1 *ἀφοβία θεοῦ Barn. ἀφοβία A, om. H.* Le mot *ἀφοβία* étant attesté par *Barn. A*, il faut l'accepter. Mais pourquoi *A* aurait-il supprimé *θεοῦ* ? De plus l'omission dans *H* s'explique par homoïotéleuton s'il y avait *ἀφοβία*, mais ne s'explique plus s'il y avait *θεοῦ* ; enfin *Doctr.* a seulement *non timentes*.

5,2 *ῥυσθείητὶ τέκνον*] *ῥυσθείητε τέκνα H.* J'aurais voulu croire à une faute d'impression ; mais comme le mot est répété dans l'apparat, il n'y a pas de doute. *Ῥυσθείητι* est un barbarisme formé d'un thème d'optatif et d'une désinence d'impératif. Il existe un impératif *ῥύσθητι* et un optatif *ῥυσθείην*, mais *ῥυσθείητι* est une chimère. Il n'est pas exact que *Doctr.* appuie le pluriel. On peut lire non pas *abstine te fili*, mais *abstinete fili⟨i⟩*, la graphie *fili* étant fréquente pour le pluriel. Mieux vaut donc garder le pluriel.

7, 1 *ταῦτα πάντα προειπόντες Hg, om. A.* Il est légitime d'accepter les leçons de *A* quand elles ont un appui ; mais il me paraît imprudent de le faire quand il s'agit d'une omission et qu'il n'y a pas d'appui.

10, 2 *ἀμήν c, om. H g.* Il y a ici erreur : ce verset ne se trouve pas dans *c* ; mais il est vrai que dans les doxologies suivantes *c* ajoute *amen*.

11, 2 *ἄλλας διδαχάς c ἄλλην διδαχὴν H.* Il ne me paraît pas du tout certain que le traducteur copte ait lu le pluriel. Il a légèrement glosé le texte, et il peut y avoir simple conformation au contexte. Voici le mot à mot : *docet vobis alias doctrinas eiciens primas*. Il semble avoir été influencé par les *προειρημένα* du début.

11, 3 *δόγμα H ῥῆμα c.* Le mot *cegi* veut bien dire parole, mais c'est une traduction qui provient probablement de la pauvreté du vocabulaire copte et il ne faut pas supposer un texte grec avec *ῥῆμα*.

11, 7 *διακρινεῖτε*] *διψυχεῖτε c.* L'expression copte « faire le cœur double » ne suppose pas un terme grec *διψυχέω* ; c'est un idiotisme pour exprimer le doute, l'indécision. Il provient plutôt d'une mauvaise traduction de *διακρίνω* qui, au moyen, signifie hésiter. Tout au plus pourrait-on conjecturer *διακρινεῖσθε*.

11, 11 *πᾶς δέ om. c.* Cette note de l'apparat est erronée. Le mot tout (*nibi*) se trouve bien dans le copte. De même la rédaction de l'apparat fait supposer que le mot *ἀληθινός* est omis. Il se trouve aussi dans le texte (*mei*).

Le P. A. a justement relégué dans l'apparat la bénédiction du myron, attestée par *A c* en 11, 3. Mais ses notations ne me semblent pas tout à fait exactes. Comme début du copte il donne *περὶ δὲ τοῦ λόγου τοῦ μύρου*. L'expression copte *ethbecegi* comporte bien le mot parole (*cegi*), mais c'est un idiotisme qui signifie « concernant ». Jamais un Grec n'aurait écrit *περὶ τοῦ λόγου τοῦ μύρου*. De plus le mot copte n'est pas celui qui signifie *μύρον* ; son correspondant est bien plutôt *εὐωδία* qui se retrouve plus loin dans *A*. La leçon de *c*, à cet endroit, suppose *περὶ τῆς εὐωδίας om. μύρου.*

Ces quelques remarques n'ont d'autre but que d'apporter une contribution positive au travail critique commencé par le P. A. Il a certainement renouvelé la question, ce qui n'est pas un mince mérite après un siècle de discussions. Il est à souhaiter que d'autres éprouvent la solidité de sa synthèse. Le P. A. ne prétendant sans doute pas au don de prophétie ne se prévaudra pas de la prescription de 11, 7.

B. B.

483. M. Spanneut. *Le stoïcisme des Pères de l'Église.* De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia, 1). — Paris, Éditions du Seuil, 1957 ; in 8, 476 p. Fr. 1800.

On accueillera avec sympathie cette nouvelle collection dont M. H.-I. Marrou définit, dans sa préface, les tendances essentielles. En négligeant certaines

nuances un peu subtiles, on peut dire que la collection est orientée vers la synthèse. Si utiles que soient les monographies, elles ne peuvent épuiser tout l'effort des chercheurs. C'est bien une synthèse en effet que nous présente M. S. Le sujet est vaste et l'effort de l'auteur est d'autant plus méritoire qu'il n'a jamais été étudié dans son ensemble. Ceux qui l'ont abordé l'ont toujours fait sous un aspect limité : influence sur le Nouveau Testament, doctrines particulières, spécialement la morale. C'est au contraire tous les aspects du stoïcisme dont M. S. veut étudier l'influence sur les premiers écrivains chrétiens, depuis la fin du Ier siècle jusqu'à 230. Il est toujours délicat de placer des dates trop précises comme limites dans l'histoire de la pensée. Mais le choix de Clément d'Alexandrie comme terme de l'enquête se justifie parfaitement. Après une première partie qui pose exactement les données du problème, M. S. étudie l'influence stoïcienne d'après un plan systématique : l'homme, Dieu, le monde. Je ne puis songer à reproduire ici le détail de ce plan. Pour chaque section M. S. montre les points de contact avec les auteurs chrétiens. Parmi ceux qui rentrent dans le cadre de ce *Bulletin*, il faut faire une place à part à Tertullien, dont la connaissance des sources semble dépasser celle de ses contemporains. L'étude est conduite avec beaucoup d'érudition et avec un grand sens des nuances. Il y a stoïcisme et stoïcisme, et parmi les idées qui ont été défendues par les stoïciens, il y en a qui ne sont pas originales et se retrouvent tout aussi bien chez Platon ou les platoniciens. Les influences sont aussi très diverses, depuis l'emprunt verbal jusqu'à l'adoption pure et simple d'une doctrine. Il n'en reste pas moins qu'il y a une période de la littérature chrétienne où l'on peut parler du stoïcisme des Pères, comme plus tard du platonisme. Il ne faut pas s'en étonner. La littérature de cette période était presque exclusivement apologétique ou polémique. Le rationalisme stoïcien fournissait aux écrivains chrétiens une arme pour combattre le paganisme et le gnosticisme. D'ailleurs le stoïcisme était la philosophie de l'époque et les apologistes se trouvaient de plain pied avec les hommes de leur temps. On ne peut que féliciter M. S. de cette belle étude. Les défauts inévitables tiennent au genre dont relève l'ouvrage. On ne voit pas toujours très bien quelle est la profondeur de l'influence, c'est-à-dire quelle place tient le stoïcisme dans la pensée de chacun. Clément d'Alexandrie, par exemple, emprunte tout aussi bien au platonisme. Chacun prend son bien où il le trouve, et il en fait ce qu'il veut ou ce qu'il peut. Pour plus d'un d'ailleurs il est probable qu'il y a influence directe de Philon, qui est, lui aussi, un éclectique. M. S. se désintéresse de ces questions de paternité, et il a raison, car cela aurait donné à son volume des proportions exagérées. Encore faudrait-il être sûr que la doctrine signalée est spécifiquement stoïcienne. Est-ce bien le cas, par exemple, pour la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré ? Elle apparaît pour la première fois chez Philon, et elle n'est attribuée au stoïcisme que sur le témoignage de Plutarque. Ce sont là les imperfections inévitables dans une vaste synthèse. Au reste les notes copieuses de M. S. permettront de nuancer certaines affirmations du texte. B. B.

484. S. Emeri. *Il Logos nel pensiero dei Padri apostolici.* — Studia Patavina 1 (1954) 400-424.

Exposé rapide, qui n'a sans doute pas la prétention d'apporter du neuf. L'auteur ne semble pas soupçonner les problèmes d'interprétation qui se posent pour certains textes. B. B.

485. A. M. JAVIERRE. *La primera « diadochè » de la patrística y los « ellógimoi » de Clemente Romano.* Datos para el problema de la sucesión apostólica (Biblioteca del « Salesianum », 40). — Torino, Società editrice internazionale, 1958 ; in 8, 158 p. L. 800.

Excellente étude sur la question de la succession apostolique. On y trouvera une mise au point des discussions suscitées par *Clem.* 44, 2 depuis un siècle, exactement depuis R. Rothe (1837), et un examen minutieux du texte. M. J. se prononce pour l'interprétation non apostolique. Il ne s'agit pas de la mort des apôtres et de leur succession, mais de la mort des ministres établis par les apôtres et des successeurs de ces ministres. D'autre part M. J. déplace l'accent et montre qu'en parlant des ἐλλόγιμοι en 44, 3, Clément porte un témoignage sur la succession apostolique supposée comme un fait. Ce témoignage indirect n'est pas moins probant que ne le serait une assertion portant directement sur la succession apostolique. On ne peut que louer ce travail pour son objectivité, sa très large information et le sens critique qu'il manifeste. B. B.

486. D. JACOBS. *Het ontstaan van het Pausdom* (Reformatorische stemmen). — s'Gravenhage, W. de Zwijger-Stichting, 1949 ; in 8, 56 p.

Esquisse, du point de vue protestant, d'une histoire du développement de la primauté romaine depuis la *Ia Clementis* jusqu'à S. Léon.

IIe s. **487.** C. BUTLER O. S. B. *On Early Christian Creeds.* — Downside Review 68 (1950) 391-397.

Compte rendu critique de l'ouvrage de J. N. D. Kelly (voir *Bull.* VI, nº 988). Dom B. reproche à M. K. l'affirmation à priori selon laquelle « il est hautement improbable que les apôtres aient fixé un résumé officiel de la foi ». D'autre part il incline à considérer le symbole d'Hippolyte et le symbole romain comme des variantes d'une même formule. Viennent ensuite quelques remarques de détail. C. V. P.

488. W. R. O'CONNOR. *The Spiritual Maternity of Our Lady in Tradition.* — Marian Studies 3 (1952) 142-173.

Examen du thème de la maternité spirituelle de Marie à l'égard des hommes, depuis Justin jusqu'au XVIIe siècle. Bon nombre de textes se rapportent en fait à des thèmes connexes, comme par exemple au parallèle Ève-Marie, à l'unité des chrétiens et du Christ, à l'invocation de Marie. Il eût été plus intéressant d'examiner avec attention le fondement de la maternité spirituelle chez les auteurs qui appellent Marie « notre Mère ». C. V. P.

489. A. SEGOVIA S. I. *La iluminación bautismal en el antiguo Cristianismo.* Discurso inaugural. — Granada, F. Román Camacho, 1958 ; in 8, 31 p.

Le P. S. étudie l'évolution sémantique qui a fait donner au baptême le nom de φωτισμός depuis saint Justin. L'idée fondamentale est celle de révélation ou d'enseignement, qu'on trouve déjà dans la littérature profane. Avec Fr. J. Dölger, le P. S. se prononce contre l'influence de la terminologie des mystères. Faut-il cependant faire intervenir l'instruction du catéchuménat ? Pour ma part, j'en doute. Les catéchumènes sont appelés φωτιζόμενοι ; mais on dit tout aussi bien βαπτιζόμενοι. Ce sont des participes présents à sens de futur. En latin on employait *illuminandi*. Après le baptême, on parle des φωτισθέντες. D'ailleurs

d'après saint Justin, *Apol.* I, 61, 12, c'est bien le baptême lui-même (λουτρόν) qui est appelé φωτισμός. L'appellation remonte à une époque où le catéchuménat était à peine organisé et où l'initiation aux mystères se faisait après le baptême, comme chez saint Ambroise et saint Cyrille. B. B.

490. L. Alfonsi. *Giustino nella tradizione platonico-aristotelica.* — Rivista Storia Filosofia 1 (1946) 229-234.

491. F. Hofmans. *De profeet Mozes in de Apologie van sint Justinus martelaar.* — Ephem. theol. Lovan. 30 (1954) 416-439.

M. H. veut reconstituer l'image que saint Justin s'est formée de Moïse. Justin replace les prophètes dans l'histoire, et Moïse est le premier d'entre eux. L'Ancien Testament n'est pas pour lui un livre, mais une succession de prophètes. M. H. insiste beaucoup sur ce point, peut-être un peu trop. Il est un peu embarrassé par ἀνέγραψε, *Apol.* 60, 4 ; il montre que ce mot est en parallèle avec παρέδωκεν, et il en conclut que les deux mots sont pratiquement synonymes et que « mettre par écrit » signifie « transmettre ». Mais qui a jamais prétendu le contraire ? Que le fait d'écrire ait pour but de fixer une tradition, c'est évident. Que dans cette activité ce soit Moïse lui-même qui est le sujet, rien d'étonnant non plus. Cela autorise-t-il à dire que, quand Moïse raconte, il n'est pas considéré comme l'instrument de l'Esprit (p. 436) ? Il faut tenir compte du fait que l'*Apologie* s'adresse à des païens. Il aurait fallu, pour être complet, tenir compte aussi du *Dialogue.* B. B.

492. G. Aeby O. F. M. Cap. *Les missions divines de saint Justin à Origène* (Paradosis, 12). — Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1958 ; in 8, XIII-194 p. Fr. 13.45.

Le plan de cette étude ne suit pas un ordre logique, mais l'ordre historique. Les diverses missions divines (théophanies, incarnation, envoi de l'Esprit-Saint) sont étudiées chez chaque auteur ou groupe d'auteurs : les apologistes, les hérétiques, saint Irénée, les écrivains occidentaux, les Alexandrins. Cette méthode évite de morceler la doctrine de chaque auteur et elle permet de voir le progrès de la pensée chrétienne. Le problème des missions divines n'est pas traité en lui-même, mais on perçoit l'importance de ces missions comme arguments contre les hérétiques. Il y a cependant un certain progrès dans une distinction plus nette entre génération et mission. Mais le climat de pensée dans lequel on traite des missions divines est subordinatien : une mission comporte une certaine subordination de l'envoyé vis-à-vis de celui qui envoie. Cela s'explique en partie par les textes scripturaires, mais surtout par les données philosophiques qu'on essaie d'appliquer. Il faudrait cependant corriger cette perspective par l'ensemble de la doctrine et préciser ce qu'on entend exactement par subordinatianisme. Y a-t-il subordination dès qu'il y a dépendance, ou bien réserve-t-on le terme à une dépendance qui inclut une infériorité de nature, comme c'est le cas pour les ariens ? A ce point de vue, le livre du P. A. me semble manquer de nuances. Voici la conclusion au sujet de saint Irénée : « Finalement, ici encore, nous voyons que, selon saint Irénée, une mission suppose que l'envoyé procède de celui qui l'envoie et qu'il est par le fait même subordonné à lui » (p. 67). Est-ce la logique de saint Irénée lui-même ou celle de son interprète ? Il faudrait tenir compte des correctifs qu'apporte l'ensemble de la doctrine d'Irénée sur la divinité du Verbe. Il n'en reste pas moins que cette période représente le premier temps de ce qu'on peut

appeler la dialectique trinitaire. La crise arienne amènera une réaction. Le P. A. se propose d'étudier les missions divines dans la période suivante. Un volume est annoncé sur saint Augustin. B. B.

493. C. ANDRESEN. *Logos und Nomos.* Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30). — Berlin, W. de Gruyter, 1955 ; in 8, VII-415 p. Mk. 32.

Cette étude ne rentre pas dans le cadre de ce *Bulletin* par son objet principal. M. A. a essayé de reconstruire la pensée de Celse et d'en découvrir l'unité. La besogne n'est pas facile, car le *Logos alêthês* ne nous est accessible que par la réfutation d'Origène, qui est loin d'en avoir respecté l'ordonnance ou d'en avoir reproduit le contenu dans son intégrité. Si intéressante que soit cette étude, nous ne pouvons nous y arrêter. Ce qu'il nous faut signaler, c'est la conclusion à laquelle l'auteur aboutit. La philosophie de l'histoire que développe Celse ne s'explique pas à partir du platonisme moyen qu'il professe. Elle est déterminée de l'extérieur. L'œuvre de Celse serait incompréhensible sans Justin. C'est par Justin que s'explique l'importance donnée par Celse aux deux idées de *logos* et de *nomos*. Pour Justin, le Christ est le Verbe et la Loi. M. A. consacre un chapitre à ce sujet (p. 312-343). Peut-être simplifie-t-il un peu et on pourrait se demander si le Logos tient une si grande place dans la pensée de Justin. Mais il est certain que les rapprochements entre l'apologiste et Celse sont frappants, bien que les concordances verbales soient rares. M. A. propose donc une solution au problème depuis longtemps discuté : les relations entre Celse et les apologistes, mais par une voie nouvelle, qui n'est pas celle de la critique littéraire. A noter que l'intervalle entre l'*Apologia* et le *Logos alêthês* est très court. Justin a écrit entre 150 et 161, Celse en 178. Le traité de Celse serait donc une réponse directe à Justin. B. B.

494. B. BOTTE O. S. B. *Notes de critique textuelle sur l'« Adversus haereses » de saint Irénée.* — Rech. Théol. anc. méd. 21 (1954) 165-178.

La première partie de cet article est une critique de la méthode suivie par le P.F.-M.-M. Sagnard pour son édition de saint Irénée (Paris 1952). La deuxième partie propose quelques corrections pour le livre III, 4, 4 ; 9, 1 ; 13, 2 ; 20, 2 ; 25, 2 ; 25, 5. B. B.

495. P. CIANI. *S. Ireneo e il IV Vangelo* (Pontificia Facoltà teologica S. Luigi, Posillipo-Napoli). — Aversa, Macchione, 1955 ; in 8, 134 p. L. 900.

Cette dissertation a plus les qualités d'un bon exercice scolaire que celles d'un travail scientifique. L'auteur ne paraît pas se douter des problèmes que pose le texte de saint Irénée ni de l'abondante littérature consacrée à son interprétation. Il semble ignorer l'existence d'une version arménienne des livres IV et V de l'*Adv. haer.* Quant à la doctrine, elle est présentée d'une manière un peu trop simple. L'auteur a lu saint Irénée, et il en a certainement tiré profit ; mais il a peu de neuf à apprendre au lecteur. B. B.

496. A. BENGSCH. *Heilsgeschichte und Heilswissen.* Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk

« Adversus haereses » des hl. Irenäus von Lyon (Erfurter theologische Studien, 3). — Leipzig, St. Benno-Verlag, 1957; in 8, XXIV-243 p. Mk. 15.

Le sous-titre de cet ouvrage en dit bien le contenu. L'*Adversus haereses* est une œuvre polémique destinée à combattre le gnosticisme, et M. B. fait, dans une première partie, l'analyse de cette polémique. Mais il ne s'agit pas seulement d'une œuvre négative. Aux théories gnostiques, Irénée oppose une théologie du plan divin, qui est christocentrique. C'est la seconde partie du livre. La troisième traite de trois problèmes : la valeur de la théologie d'Irénée et ses faiblesses, les sources de l'*Adversus haereses*, le caractère biblique de la théologie d'Irénée. M. B. n'a pas voulu écrire une théologie de saint Irénée, mais étudier sa manière de poser les problèmes, l'objet principal de son intérêt, la structure de sa pensée et la direction principale de son essai d'explication (p. XXI). A-t-il réussi à déceler la marche de la pensée d'Irénée ? Il est assez difficile de le dire, car la pensée d'Irénée n'est pas rectiligne. Il y a parfois interruption dans la polémique, parfois des retours en arrière. Pour une part il est tenu à suivre l'exposé du gnosticisme tel qu'il le comprend. Mais il est tenu aussi par une tradition. On aimerait savoir dans quelle mesure Irénée est plus ou moins influencé par sa conception du gnosticisme ou par la tradition, et sur ce point M. B. nous dit qu'on ne peut donner de réponse décisive. Son livre n'en est pas moins une contribution à l'étude de la pensée de saint Irénée. Il touche à beaucoup de problèmes, peut-être même à trop pour les approfondir tous. On souhaiterait parfois que les textes soient expliqués avec plus de précision. Ainsi il est dit, p. 70, que la succession apostolique « est » le *character* du corps du Christ, avec une référence à IV, 33, 2 cité en note : *character corporis Christi secundum successiones episcoporum.* Je ne sais si le texte et le contexte justifient cette interprétation. B. B.

497. H. C. Puech et G. Quispel. *Les écrits gnostiques du Codex Jung.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 1-51.

Un manuscrit copte, acquis en 1952 par l'Institut Jung de Zurich, contient une série d'écrits très importants pour l'histoire du gnosticisme. De la description sommaire donnée dans cet article retenons ce qui est dit de l'Évangile de vérité. Saint Irénée parle, *Adv. haer.* III, 11, 9 (éd. W. W. Harvey, t. II, p. 52) d'un évangile. Mais ce qu'on savait de cet écrit s'arrêtait là. Les allusions assez vagues, en d'autres écrits, à un évangile secret des gnostiques ne nous apprenaient rien de neuf. On s'était livré à des conjectures sans fondement. Désormais nous sommes en présence de l'écrit lui-même. Il appartient bien à l'école de Valentin. On trouvera un résumé de l'écrit p. 33-39. B. B.

498. R. A. Markus. *Pleroma and Fulfilment. The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 193-224.

M. M. discute tout d'abord le sens de la gnose valentinienne : s'agit-il d'une rédemption par nature ou d'une rédemption par grâce et élection ? Il n'est pas facile de répondre à cette question, ni même de dire comment saint Irénée a compris le problème. M. M. se prononce finalement pour la rédemption par nature. Il passe ensuite à la réfutation d'Irénée. Celui-ci oppose au mythe gnostique une

économie qui se déroule dans l'histoire. Il ne parle du πλήρωμα qu'à propos de la doctrine gnostique ; mais il emploie souvent le verbe πληροῦν, pour marquer l'accomplissement du plan divin à travers les deux Testaments. Saint Irénée n'a pas abordé directement le problème de la justification ; mais son insistance sur le caractère historique de la rédemption aboutit cependant à une théologie rudimentaire de la grâce. B. B.

IIIe s. **499.** K. Rahner S. J. *Zur Theologie der Busse bei Tertullian.* — Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam. In Verbindung mit H. Elfers und F. Hofmann, herausgegeben von M. Reding (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1952 ; in 8, 320 p.) 139-168.

Après avoir décrit les étapes de la pénitence (confession, pratique pénitentielle, réconciliation) le P. R. s'attache à montrer les rapports mutuels entre les deux effets de la pénitence : réconciliation avec l'Église et pardon de Dieu. Le premier n'est-il qu'une condition du second ? Il est difficile de résoudre cette question en s'en tenant au texte de Tertullien. La réponse du P. R. ne me semble pas bien claire. B. B.

500. J. Quasten. *Mutter und Kind in der Passio Perpetuae et Felicitatis.* — Histor. Jahrbuch 72 (1953) 50-55.

Dans la *Passio Perpetuae*, il est dit que Félicité craignait de voir son supplice différé parce qu'elle était enceinte. M. Q. cite quelques textes (Philon, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Quintilien) qui donnent des précisions sur la loi qui interdisait de supplicier une femme enceinte. B. B.

501. B. Capelle, O. S. B. *A propos d'Hippolyte de Rome.* — Rech. Théol. anc. méd. 19 (1952) 193-202.

Répondant à l'article de M. P. Nautin (voir *Bull.* VI, nº 1642), dom C. reprend son argument en faveur de l'identité du prêtre Hippolyte de la *Depositio martyrum* et du catalogue libérien, du personnage représenté par la statue du musée du Latran et de l'écrivain Hippolyte dont parle Eusèbe (et saint Jérôme). Aux arguments littéraires militant pour l'authenticité hippolytaine de l'*Elenchos* (voir *Bull.* VI, nº 1640), il en ajoute deux autres. Après M. R. Cadiou, il attire l'attention sur la dépendance du Commentaire sur les Psaumes d'Origène à l'égard du *Contra Noetum* d'Hippolyte. C. V. P.

502. H. Elfers. *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom.* — Abhandlungen über Theologie und Kirche (voir *Bull.* VIII, nº 499) 169-211.

Longue chronique sur les controverses à propos de la *Tradition apostolique* au cours des années 1947-1950. M. E. conclut à l'authenticité de la *Trad tion.* Il y aurait aujourd'hui d'autres études à signaler. Mais pour la période envis gée, c'est une excellente mise au point. B. B.

503. *Trois antiques rituels du baptême.* Présentés par A. Salles (Sources chrétiennes, 59). — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; in 12, 66 p. Fr. 360.

Les rituels baptismaux édités ici se trouvent dans la version éthiopienne de la *Tradition apostolique*. M. S. reconnaît que ce sont des interpolations. Cependant avec un manque total de logique, il reproche à R. C. Connolly, à G. Dix et à moi-même de ne pas les avoir reproduits. Il est pourtant clair que ces prières n'ont rien à voir avec l'œuvre d'Hippolyte. Il y a, dans la version éthiopienne, un autre rituel qui a des parallèles dans le copte, l'arabe, le latin, les *Canons* d'Hippolyte, le *Testamentum Domini*. C'est bien celui-là qui est authentique, et les éditeurs n'avaient que faire des prières supplémentaires qui sont groupées dans le chapitre 40. Ces prières sont souvent en double ou en triple, et M. S. a essayé de les grouper pour en faire trois rituels. C'est une entreprise en soi louable, même si le résultat ne présente pas toutes les garanties. Mais c'est exagérer que de nous donner ce puzzle comme les plus anciens rituels baptismaux qui nous sont parvenus. Il n'y a pas l'ombre d'une preuve. On trouve d'autre part des indices qui montrent que ces rituels ne peuvent remonter au IIe siècle. Par deux fois il est question de vêtements liturgiques (p. 42, l. 5 et 54, l. 6). La première fois M. S. a traduit « revêtu d'habits convenables » ; la seconde fois « en vêtements (liturgiques) convenables ». Il ajoute en note : « Le terme éthiopien désigne le vêtement monastique ; par extension et à cause du contexte, vêtements liturgiques ». Précisons que le mot est le même dans les deux passages : c'est *'askêma*, transcription du grec σχῆμα, qui a passé également en syriaque avec le sens de vêtement liturgique. Il est invraisemblable que les vêtements liturgiques aient été en usage au IIe siècle. Le début de la prière de bénédiction de l'eau (p. 42-43, 2e colonne) est évidemment inspiré de l'anaphore alexandrine de saint Basile. M. S. traduit : « O Dieu vivant », en ajoutant en note : « Lit. : Seigneur qui existe ». Mauvaise traduction. L'éthiopien calque le grec : ὁ ὢν δέσποτα κύριε. Cette prière suppose l'existence de l'anaphore et sa diffusion dans le patriarcat d'Alexandrie. M. S. a supprimé du texte une rubrique qu'il donne en note, p. 46, n. c : « Prière d'exorcisme pour ceux (qui apportent du pain et de l'eau ou de l'huile à bénir durant la sainte quarantaine, après l'examen de ceux) qui sont sur le point d'être baptisés ». Il supprime tout ce qui se trouve entre parenthèses comme une interpolation. Mais alors la rubrique ne convient plus à la prière qui est bien une bénédiction du pain, de l'eau et de l'huile. La rubrique est maladroite, car l'exorcisme n'est pas destiné à ceux qui offrent, mais à ce qu'ils offrent. Le texte devrait être corrigé en tenant compte du copte sous-jacent. Mais de quel droit supprimer cette rubrique d'un trait de plume ? Il est évident que le rituel suppose un carême organisé, ce qui n'est guère probable au IIe siècle. Est-il bien probable aussi qu'on demande aux catéchumènes s'ils ont lu les Écritures et s'ils ont appris les Psaumes (p. 39, l. 8-9) ? On lisait l'Écriture et on l'expliquait dans la catéchèse ; mais on ne demandait pas aux candidats de lire l'Écriture et d'apprendre les Psaumes en leur particulier. Il est invraisemblable qu'une telle coutume remonte au IIe siècle.

Ces prières ne sont cependant pas sans intérêt ; mais elles méritaient mieux que la piètre traduction qui nous est donnée. M. S. nous dit, p. 37 : « La traduction que je présente est faite sur l'édition de Duensing, complétée çà et là par celle de Horner ». Il n'y a pas moyen de compléter Duensing par Horner, pour la bonne raison que le premier a repris tous les témoins cités par Horner. Il faut comprendre que M. S. a suivi la traduction de Duensing et l'a corrigée par endroits d'après celle de Horner. Mais il est évident qu'il ne connaît pas un mot d'éthiopien. A propos d'un passage obscur, p. 42, note b, on lit : « On peut lire aussi dans B [1.2] le chiffre 20 avant Esra, mais cela n'éclaire rien ». C'est inexact. M. S. ignore que *'esra* signifie 20 en éthiopien et que les deux manuscrits en question au lieu de

transcrire le nom l'ont remplacé par le signe numérique 20. M. S. nous dit que sa traduction a été soigneusement revue par M. Vélat, professeur d'éthiopien à l'Institut catholique de Paris. J'ai de bonnes raisons de croire que ce n'est pas exact et je doute que cet excellent éthiopisant accepte de patronner les contresens qu'on trouve dès la première page. Dans la première prière, p. 39, l. 16, Dieu est qualifié de « (siège) habituel de bonté », et en note : « Lit. habitude de bonté ». C'est pure fantaisie. Le mot habitude est affecté du suffixe pronominal, qui ne peut se rapporter qu'à Dieu. Traduisons mot à mot le passage : *parens benedictionis, consuetudo eius ad bonitatem*, ce qui veut dire : Père de la bénédiction, qui a l'habitude de la bonté. A la page suivante (p. 40, l. 10) on lit : « qui a puissance sur la miséricorde ». Ici M. S. suit Duensing, mais cela n'a aucun sens intelligible, même si la construction grammaticale est exacte, ce qui est contestable. Littéralement : *qui ad misericordiam potestatem habet*. Dieu n'a pas puissance sur la miséricorde ; il a la puissance de faire miséricorde. Je n'ai pas l'intention de poursuivre l'examen de cette traduction page par page. Il est évident que M. S. n'a aucune des qualités qu'il fallait pour la présenter. Il ignore l'éthiopien et tout autant les liturgies orientales. La question qu'il pose à propos de l'origine de ces rituels le montre (p. 35). Il est clair qu'un rituel oriental qui connaît la formule « je te baptise » (p. 54, l. 18) ne peut être que d'origine alexandrine. M. S. n'a fait aucun effort pour voir s'il n'y avait pas de parallèles dans les liturgies alexandrines. Pourtant le rapprochement avec l'anaphore de saint Basile, que j'ai signalé plus haut, saute aux yeux. Si je me suis arrêté un peu longuement à cette publication médiocre, c'est parce qu'elle se présente sous le patronage des *Sources chrétiennes* et que cela risque d'induire en erreur nombre de lecteurs non avertis. J'aurais préféré pour ma part garder le silence, car M. S., bibliothécaire à l'Institut catholique de Paris, est un homme très estimable. Mais on pourrait interpréter mon silence comme une approbation tacite, et il vaut mieux couper les ailes tout de suite à ce nouveau canard. Ces « trois antiques rituels » n'ont absolument aucune chance de représenter les plus anciens rituels baptismaux connus. Je regrette que les directeurs des *Sources chrétiennes* laissent ainsi passer dans leur collection des volumes sans aucune valeur scientifique. On va vers la dévaluation.

B. B.

504. S. GONZÂLEZ RIVAS S. J. *La penitencia en la primitiva Iglesia española* (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « San Raimundo de Peñafort »). — Salamanca, [1950] ; in 8, 226 p.

Cette étude commence en fait avec saint Cyprien (*Ep.* 67 : le cas des deux évêques espagnols Basilide et Martial ; p. 27-37). Les chapitres suivants traitent successivement des canons du concile d'Elvire (vers 300 ; p. 41-63), des Pères espagnols du IVe siècle (Juvencus, Grégoire d'Elvire, Pacien, Bachiarius ; p. 67-85), des conciles et de la liturgie (p. 89-121), des auteurs du VIIe siècle (Isidore de Séville, Fructueux de Braga, Ildephonse de Tolède, Taion de Saragosse ; p. 125-130) et des pénitentiels espagnols (p. 133-154). En appendice figurent des textes des pénitentiels de Silos, d'Albelda, du Pseudo-Jérôme, de la *Hispana* et de Cordoue.

La thèse principale du P. G. est que la pénitence privée apparaît en Espagne à partir du concile d'Elvire. Il cite en particulier le canon 14 de ce concile, prévoyant que les jeunes filles qui épousent leur séducteur *sine paenitentia reconciliari debent*, et le canon 20 qui ne prévoit qu'une *correptio* pour les usuriers. D'autre part un sermon, qui serait l'œuvre de Grégoire d'Elvire, distingue entre les *peccata graviora* qui *disciplina debent ecclesiasticae regulae et oratione purgari*,

et le *modicum delictum* qui *potest a sacerdote omnino relaxari* (PL 30, 255). A supposer que ces deux témoignages isolés aient quelque valeur (sur le can. 14 d'Elvire, voir B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung*, p. 61 : on ne peut pas mettre sur le même pied d'une part la dispense de la pénitence publique et d'autre part la pénitence privée), les autres textes cités par le P. G. p. 119-120 ne me semblent pas probants. C. V. P.

505. J. Martin. *Commodius.* — Traditio 13 (1957) 1-71.

Longue et pénétrante étude sur Commodien. Les critiques ont tendance aujourd'hui à le placer au Ve siècle. M. M. reprend toute la question. Il analyse la notice de Gennade et il cherche dans l'œuvre de Commodien les indices de sa personnalité. Voici la conclusion de cette étude. Commodien est d'origine syrienne. Il a vécu en Occident, probablement à Rome. Les données historiques sur la persécution ne conviennent qu'à l'année 250. Ses idées religieuses ne se comprennent plus à une époque plus récente. M. M. revient donc à l'opinion traditionnelle, à cela près qu'il ne le situe pas en Afrique, mais à Rome. Quant à l'opinion que Commodien était d'origine essénienne, elle est contredite par *Instr.* I, 2, 4, qui le suppose né de parents païens. B. B.

506. J. Gaudemet. *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles* (Institut de droit romain de l'Université de Paris, 15). — Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1957 ; in 8, 220 p. Fr. 1500. IVe s.

Une première partie étudie le droit séculier des IVe et Ve siècles, c'est-à-dire celui qui sépare le droit classique de celui de Justinien : de cette époque datent les codes grégorien et hermogénien, ainsi que le code théodosien.

Mais ce sont les deux autres parties du volume qui intéressent davantage les lecteurs de ce *Bulletin* : la formation du droit de l'Église (p. 133-176) et la rencontre des deux droits (p. 177-212). Jusqu'en 313 l'Église était ignorée officiellement ; désormais elle se manifeste au grand jour. Dès Constantin elle bénéficie de l'appui de l'État et de privilèges. M. G. étudie successivement la législation conciliaire et le rôle prépondérant qu'y joue l'empereur ; ensuite les décrétales pontificales, les premières collections canoniques et la doctrine patristique : la grande influence notamment de saint Augustin.

Quant aux influences réciproques de l'Église et de l'État, elles se révèlent dans les rapports entre les deux institutions. L'action ecclésiastique se manifestera essentiellement par l'influence de certains hommes sur les empereurs, tels un Hosius sur Constantin, un Ambroise auprès de Gratien et de Théodose. On peut dire que ce fut un régime de collaboration qui fut institué à la suite de la reconnaissance du christianisme, collaboration cependant qui différa assez fort d'après les convictions religieuses de l'empereur (songeons à Julien l'Apostat et aux empereurs ariens). Mais un saint Augustin et un saint Léon influenceront grandement l'action des pontifes romains du Ve siècle. D'autre part lorsque des empereurs, comme Zénon, voudront réglementer la foi, on verra avec quelle fermeté les papes réagiront. C'est dans la législation impériale que l'influence de l'Église se marquera le plus. Les empereurs ont accepté et imposé la religion nouvelle ; ils en ont repris les dogmes et soutenu la discipline. D'autre part l'Église fut toujours respectueuse de l'autorité. Là où la loi et la morale chrétiennes n'étaient pas en cause, elle accepta le droit existant. Elle incorpora à son droit certains usages romains et demanda à l'empereur d'intervenir en sa faveur ; saint Augustin

justifia semblables requêtes. Mais elle ne parvint pas cependant à faire accepter par les lois civiles l'indissolubilité absolue du mariage, voulue par elle ; ni non plus à faire cesser l'esclavage. « Conquis par l'Église, l'État romain la conquiert à son tour par la pénétration de son droit et de son esprit... Faut-il cependant parler comme l'ont fait certains de déviations ?... Plus que de victoire c'est de service qu'il faut parler. Le droit romain permit à la communauté chrétienne de s'organiser en société. Ce service se poursuivra pendant des siècles. Il fera, dans un certain sens, de l'Église catholique la plus authentique héritière de l'Empire romain ». A. B.

507. O. Rousseau O. S. B. *Incarnation et anthropologie en Orient et en Occident.* — Irénikon 26 (1953) 363-375.

La doctrine du Verbe incarné est à l'origine de deux conceptions théologiques différentes. Même après Chalcédoine, les Orientaux sont restés attachés à l'ancienne perspective qui met au premier plan la divinisation de la chair du Christ et de la nôtre par la sienne. Les Occidentaux n'ont jamais eu cette perspective et ils ont concentré leur pensée sur la nature même de l'homme et du péché. Ces vues d'ensemble ne vont pas sans quelque simplification. Peut-on dire qu'il n'y a pas ou guère de réactions antiariennes dans les liturgies occidentales (p. 371) ? Ce qui est dit de la grâce, p. 372, me paraît aussi un peu caricatural. Il ne faut jamais forcer les contrastes. B. B.

508. P. Salmon O. S. B. *De l'interprétation des Psaumes dans la liturgie aux origines de l'office divin.* — Maison-Dieu 33 (1953) 21-55.

Dom S. étudie, par quelques exemples, l'interprétation chrétienne des psaumes dans trois séries de documents : les commentaires, les sommaires et rubriques du psautier, les oraisons psalmiques, du IVe au VIIIe siècle. Il note, en conclusion, la grande liberté qui a présidé à ces interprétations. B. B.

509. J. Bligh S. J. *Deacons in the Latin West since the Fourth Century.* — Theology 58 (1955) 421-429.

En dépit du titre, cet article ne nous mène pas très loin du IVe siècle, et même la plupart des documents cités ne dépassent pas cette époque. On nous dit qu'en 520 Rome avait une centaine de diacres, avec une référence à H. Leclercq, art. *Diacre*, dans *Dict. Arch. chrét. Lit.* IV, 742. A l'endroit indiqué on trouve en effet cette affirmation, mais sans la moindre preuve. Le P. B. ajoute une deuxième référence au commentaire de Maxime sur le Pseudo-Denys, PG 4, 135. Mais il est question là de sept diacres et non de cent. Pour le moyen âge, les indications sont pour la plupart reprises à L. Thomassin. B. B.

510. H. Nesselhauf. *Der Toleranzgesetz des Licinius.* — Histor. Jahrbuch 74 (1955) 44-61.

M. N. prend position dans une question controversée : qui est responsable de l'édit de tolérance ? L'analyse de l'édit de Licinius dans ses deux recensions (Lactance et Eusèbe) amène M. N. à la conclusion que Licinius a repris le texte de Constantin, avec la phrase sur la *summa divinitas*. Il y a déjà une abondante littérature sur ce problème. On sait que M. H. Grégoire a défendu la thèse que Licinius est l'auteur de la politique favorable au christianisme. Il est difficile de tirer des conclusions certaines dans l'état de notre documentation. B. B.

511. J. Pérez de Urbel O. S. B. *La teología trinitaria en la contienda priscilianista.* — Revista españ. Teología 6 (1946) 589-606.

Exposé bien documenté sur la personne de Priscillien, sa secte et sa doctrine trinitaire.

512. J. Duhr. *Une lettre de condoléance de Bachiarius (?).* — Revue Hist. ecclés. 47 (1952) 530-585.

Il s'agit de la lettre éditée par G. Hartel en appendice aux œuvres de saint Cyprien (CSEL 3, pars III, p. 274-282). Le P. D. en donne la traduction et l'analyse, tout en signalant en note des corrections importantes au texte de Hartel. Il recherche ensuite les sources païennes et chrétiennes dont l'auteur s'est inspiré. Une comparaison du texte de la lettre avec le *De fide* et le *De lapso* de Bachiarius conduit à la conclusion : « Il ne nous paraît pas douteux que la lettre émane de la plume de Bachiarius ». Elle a été écrite à Rome aux environs de l'année 385.

C. V. P.

513. K. Gamber. *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von « De sacramentis ».* — Ostkirchliche Studien 7 (1958) 153-172.

On pouvait espérer qu'après les études pénétrantes de R. H. Connolly et de O. Faller la question du *De sacramentis* était définitivement résolue. Il faut bien constater qu'il y a des esprits exigeants que cela ne satisfait pas. Nous avons déjà rapporté l'opinion d'un critique anglais qui estime que le style de l'ouvrage est bien celui d'un auteur dont nous ne possédons pas une seule ligne (voir *Bull.* VI, n° 373). Voici maintenant une autre opinion : on nous propose Nicétas de Rémésiana. Ce n'est pas sans stupeur qu'on voit rapprocher le style du *De sacramentis* de celui du *Te Deum*, attribué d'une manière conjecturale à Nicétas (p. 165-166). On est désarmé devant de telles naïvetés. Les arguments apportés contre l'authenticité de l'ouvrage ne sont guère plus solides. La comparaison avec le *De mysteriis* ne tient aucun compte de la différence des genres littéraires. M. G. ignore l'étude de Mlle C. Mohrmann, *Le style oral du « De sacramentis » de saint Ambroise* (voir *Bull.* VI, n° 2015). M. G. croit trouver une différence dans la formule de renonciation, sans s'apercevoir que l'auteur cite d'une part explicitement la formule liturgique, tandis que d'autre part il la commente (p. 155). M. G. tire argument de l'absence d'une mention explicite de l'onction prébaptismale dans le *De mysteriis*. Mais cet ouvrage ne décrit pas les rites, et il y a une allusion assez claire dans *Myst.* 4 : *ingressus es ut adversarium tuum cerneres*. C'est bien la même image que dans *De sacr.* I, 4, celle du lutteur qui a été oint avant d'engager le combat. Est-il vraisemblable d'ailleurs qu'il y ait eu en Occident au IVe siècle un rite sans onction prébaptismale ? Un autre argument est tiré du fait que l'auteur du *De sacr.* suit le canon romain, tandis que Milan avait un usage apparenté au gallican. Ce dernier point est des plus contestable. Les formules du jeudi saint du sacramentaire de Biasca (IXe s.) ne prouvent absolument rien. Le défaut principal de cette étude est ce que j'appellerai une certaine myopie. M. G. voit quelques détails, mais il semble incapable de saisir l'ensemble des faits. Il sait voir deux citations bibliques faites avec de légères variantes dans *Sacr.* et *Myst.* ; mais il ne voit pas qu'il y a une centaine de citations qui sont conformes au texte attesté par ailleurs dans saint Ambroise. Il paraît complètement insensible aux centaines de parallèles ambrosiens relevés par le P. Faller, qui montrent avec évidence que le style de *Sacr.* est bien celui de l'évêque de Milan. Comment Nicétas aurait-il composé six sermons en puisant dans les œuvres d'Ambroise, et pas

seulement dans *Myst.*, sans jamais cependant le transcrire littéralement, mais en plagiant son style jusque dans ses défauts ? M. G. n'a pas de réponse à cette question. Il se contente de peu. Gennade déclare que Nicétas écrit *simplici et nitido sermone*. Cela s'applique très bien à *Sacr.* Et voilà le problème littéraire résolu. Les rapprochements avec l'Orient sont tout aussi superficiels. On y relève l'explication de *figura corporis*, *Sacr.* V, 24, par une influence de saint Cyrille de Jérusalem (p. 159). Mais M. G. explique ailleurs (p. 155 et 162) que c'est une formule du canon romain. Il faut un minimum de logique. Si l'auteur cite le canon romain, il n'emprunte pas cette formule à Cyrille de Jérusalem. Il n'y a rien à retenir de cet article. Il n'apporte aucun élément nouveau et la solution qu'il propose est absolument gratuite. Heureusement l'austérité du texte est tempérée parfois par des réflexions qui permettent de sourire. Ainsi la phrase de *Sacr.* IV, 6: *quia nix, quamvis candida, cito aliqua sorde nigrescit atque corrumpitur* suggérerait que l'écrivain vivait dans une région plutôt froide, telle que la Dacie (p. 158). Le Cantique des cantiques n'aurait-il pas été composé aussi dans cette région ?

B. B.

514. R. Falsini O. F. M. *La « trasformazione del corpo e del sangue di Cristo »*. — Studi francescani 52 (1955) 307-359.

Excellente étude sur la formule *in transformatione corporis et sanguinis domini*, qu'on trouve dans les liturgies gallicanes et mozarabes. L'auteur fournit toute la documentation des textes liturgiques et littéraires et discute les diverses interprétations qu'on en a données. Celle qu'il adopte est à peu près celle de A. Wilmart, avec quelques correctifs : le corps et le sang du Christ se « transforment » ou se « transfigurent » sur l'autel parce qu'ils apparaissent à nos sens sous une forme nouvelle et prennent à nos yeux l'apparence du pain et du vin. L'expression naît avec saint Ambroise et se transmet jusqu'au IX[e] siècle. Elle est parfaitement orthodoxe ; mais les scolastiques parleront, dans un tout autre sens, de la transformation du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Bonne étude de sémantique de la terminologie eucharistique ancienne (*figura*, *transfigurare*, *vertere* etc.).

B. B.

515. G. Squitieri. *Il preteso comunismo di S. Ambrogio.* — Sarno, Tip. M. Gallo, 1946 ; in 8, 214 p.

Saint Ambroise a-t-il nié le droit de propriété ? M. S. y répond par la négative en citant abondamment les textes du *De Nabuth*, du *De officiis*, de l'*Hexameron* et du commentaire sur le *Ps.* 118. Malgré ses violentes protestations contre l'inégalité sociale et les injustices des riches, malgré ses satires mordantes contre le luxe effréné de son époque, le saint docteur proclame la légitimité de la propriété privée.

Deux textes surtout semblent s'opposer à la thèse défendue dans ce livre. Dans le premier saint Ambroise affirme : *In commune omnibus, divitibus atque pauperibus, terra fundata est : cur vobis ius proprium soli, divites, adrogatis ?* (*De Nabuth* I, 2). M. S. l'explique comme suit : la nature invite tous les hommes à prendre possession de la terre ; mais les riches rendent ce droit inefficace en accaparant la terre pour eux seuls, sans rien partager avec les autres. La propriété est une fonction sociale, elle entraîne un devoir de solidarité, de charité, car la nature veut que tous les biens soient mis à la disposition de tous les hommes. Les biens de cette terre appartiennent à leurs propriétaires, mais ceux-ci ont le devoir strict de les mettre à la disposition de ceux qui en ont besoin. Pour saint

Ambroise l'aumône se rattache à une justice plus haute. Le second texte est le suivant : *Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum* (*De off.* I, 28). L'*usurpatio* de saint Ambroise n'est autre chose que la *vetus occupatio* du texte parallèle de Cicéron.

Chemin faisant M. S. réfute les affirmations peu nuancées de A. BAUDRILLART, *Études morales. La satire chrétienne aux premiers siècles. Les riches*, dans *Journal officiel*, 9 mars 1878. C. V. P.

516. I. M. GÓMEZ O. S. B. *El perdido comentario de Ticonio al Apocalipsis. Principios de crítica literaria y textual para su reconstrucción.* — Miscellanea biblica B. Ubach (voir *Bull.* VII, no 945) 387-411.

Travail préparatoire à un essai de reconstruction du Commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse. On sait en effet que ce commentaire fort important est perdu et que la dernière trace qu'on en a repérée est sa mention dans un catalogue de la bibliothèque de Saint-Gall au IXe siècle. Mais, avant de se perdre, le commentaire a été largement utilisé et cité, et c'est dans cette tradition littéraire que doivent se puiser les éléments de sa reconstitution. Avant de se livrer à ce travail délicat, avec plus de garanties que certaines tentatives antérieures, dom G. établit les critères sur lesquels il s'appuiera. Par ce qu'on connaît de l'histoire de Tyconius et par les écrits qu'on en a conservés, il dessine la personnalité du donatiste comme écrivain et comme penseur : caractéristiques de style, positions théologiques, à la fois vis-à-vis des donatistes et de la grande Église. Tyconius a exposé ses principes d'exégèse dans son *Liber regularum* ; on peut croire qu'il les a appliqués à l'Apocalypse. Par ailleurs on sait que l'ouvrage comprenait trois livres précédés d'un long préambule ; quelques autres éléments fermes permettent d'en dessiner la structure et le contenu avec une probabilité suffisante. Dom G. passe enfin en revue, en évaluant l'appoint qu'ils peuvent apporter à la reconstitution du commentaire, les principaux auteurs qui y ont puisé : saint Jérôme (dans sa recension du commentaire de Victorin de Pettau), Césaire d'Arles, Primasius d'Hadrumète, Apringius de Beja, Cassiodore, Bède, Ambroise Autpert et surtout Beatus de Liébana. Espérons que dom G. ne se fasse pas trop illusion sur l'infaillibilité de ses critères et souhaitons lui bonne chance. H. B.

517. P. RICHE. *La survivance des écoles publiques en Gaule au Ve siècle.* — Moyen Age 63 (1957) 421-436. Ve s.

Les écoles publiques en Gaule cessèrent-elles d'exister avec l'invasion de 406 ? Cela n'est pas certain. On connaît encore des professeurs à Bordeaux, à Vienne, à Clermont, à Lyon. Et s'il n'y a plus de noms cités après 480, la raison en est qu'à cette date Sidoine Apollinaire est mort et que ce sont ses écrits qui ont transmis ces noms. A cette époque d'ailleurs on trouve encore d'autres fonctionnaires municipaux. Toutefois aucun texte n'autorise à reculer avec certitude la survivance des écoles publiques en Gaule au delà de 474. A. B.

518. J. MULDERS S. J. *Victricius van Rouaan. Leven en leer.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate theologica (Pontificia Universitas Gregoriana). — Noviomagi, 1956 ; in 8, VIII-66 p.

Le P. M. apporte quelques précisions sur la vie et la doctrine de Victrice, évêque de Rouen. Celui-ci serait né vers 335-340 (et non en 330), aurait été consacré en 384-387 et aurait évangélisé le nord de la France et la Flandre occidentale

belge. Il fut la gloire de la ville de Rouen, « jusque-là ville inconnue et dont maintenant on parle partout ». Il mourut avant 409.

On n'a gardé de lui que le *De laude sanctorum*, publié jadis sous le nom de saint Ambroise. Sermon prononcé à l'occasion d'une translation de reliques, il fut probablement revu par lui avant d'être publié. Nous y trouvons les idées de Victrice sur le culte des reliques, ses conceptions ascétiques et ses vues sur la sainte Trinité, identiques d'ailleurs à celles de saint Hilaire.

Le texte de cette étude a été d'abord publié dans *Bijdragen, Tijdschrift voor Philos. en Theol.* 17 (1956) 1-25 et 18 (1957) 19-40, 270-289. A. B.

519. P. Andrieu-Guitrancourt. *La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice.* — Rech. Science relig. 40 (1952) 90-106.

Description de la vie ascétique à Rouen à l'époque de saint Victrice et esquisse de la doctrine ascétique de ce dernier. Les sources de l'étude sont le *De laude sanctorum* de saint Victrice et la décrétale qui lui fut adressée par Innocent Ier, deux textes figurant au tome 20 de la *Patr. lat.* C. V. P.

520. E. Dekkers O. S. B. *Profession-second baptême. Qu'a voulu dire saint Jérôme?* — Histor. Jahrbuch 77 (1958) 91-97.

Il s'agit de la lettre 39, 3,4 de saint Jérôme à Paula à propos de la mort de Blesilla dans laquelle on trouve l'expression *propositi secundum quodam modo baptisma*. Il faut replacer ces paroles dans leur contexte pour en préciser le sens. Il faut tout d'abord noter que *secundum baptisma*, dans l'antiquité, désignait le martyre. C'est avec ce sens qu'il faut lire le texte de saint Jérôme. Ses adversaires criaient que Blesilla était morte victime de ses austérités. Jérôme répond qu'elle est morte comme une martyre qui a répondu à l'appel du Christ. La vie monastique est une sorte de baptême de sang. La formule dans la suite a changé de sens. On a oublié l'idée du martyre pour ne retenir que l'idée sacramentelle du baptême et l'appliquer non plus à la vie monastique elle-même, mais à l'acte liturgique de la profession. B. B.

521. Ch. Leitmaier. *Die Kirche und die Gottesurteile.* Eine rechtshistorische Studie (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten, 2). — Wien, Herold, 1953 ; in 8, 140 p. S. 45.

Après avoir énuméré les différentes espèces d'ordalies que l'on connaît, Mlle L. détaille les réactions provoquées pour ou contre elles par les conciles, les théologiens et canonistes (de saint Augustin à Thomas d'Aquin), les papes (de Nicolas Ier à Grégoire IX). Ces institutions étaient trop ancrées dans les coutumes populaires pour que l'Église puisse les faire disparaître d'un coup. Elle a dû commencer par en réglementer les formes, s'est efforcée de substituer des épreuves moins dangereuses aux anciens rites. Mais il a fallu attendre la fin du moyen âge pour les voir disparaître. A. B.

522. A. Sizoo. *Augustinus. Leven en werken.* — Kampen, J. H. Kok, 1957 ; in 8, 352 p. Fl. 13.75.

M. S. a réussi une excellente esquisse historique de la vie de saint Augustin, en y insérant au fur et à mesure la présentation de ses écrits. Son attention se porte surtout sur la vie quotidienne d'Augustin, pour nous dire comment il vivait,

comment il travaillait, prêchait, résolvait les cas qui lui étaient soumis par ses correspondants et ses ouailles. Cette nouvelle biographie est conforme à la fois aux résultats de la science historique et aux exigences de l'art de la narration. M. S., bien au fait des études sur saint Augustin, a le souci constant de replacer son héros dans son temps et son milieu propre. Le lecteur peut suivre Augustin dans ses déplacements, il apprend successivement comment il fut éduqué, quels furent ses succès à Carthage, à Rome, ses relations avec Ambroise, sa conversion, son appel au sacerdoce, à l'épiscopat, sa vie d'évêque, de polémiste. Les incursions dans le domaine de la philosophie ou de la théologie sont rares, mais des citations bien choisies des lettres et des sermons du grand docteur se rencontrent fréquemment ; elles contribuent beaucoup à rendre le livre plus attrayant.

Un coup d'œil sur les notes à la fin du volume montre que M. S. a étudié beaucoup de problèmes par lui-même. Sa position dans les questions controversées est modérée, traditionnelle. Il reconnaît tout ce qu'il doit à l'ouvrage bien connu de son compatriote F. van der Meer sur saint Augustin pasteur d'âmes (voir *Bull.* VI, nº 104).

Si le livre de M. S. n'apporte rien de neuf, il a du moins le mérite de faire partager au lecteur l'admiration sincère de l'auteur pour le grand évêque d'Hippone.

C. V. P.

523. E. Hendrikx. *Augustinus als religieuse persoonlijkheid.* — Augustiniana 1 (1951) 91-106, 175-191 ; 2 (1952) 5-18, 73-87.

Itinéraire religieux (jeunesse et conversion ; l'évêque et son âme) et étude sur les Confessions (contenu, arrière-fond, valeur religieuse) et sur le *De civitate Dei*.

524. R. Mehl. *Notes sur l'actualité de S. Augustin.* — Revue Hist. Philos. relig. 31 (1951) 224-233.

Recense trois ouvrages : P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (voir *Bull.* VI, nº 712) ; E. Gilson, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin* (voir *Bull.* VI, nº 101) ; H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (voir *Bull.* VI, nº 2046).

M. M. pense que les conclusions de l'étude de M. Courcelle trouveraient une confirmation utile dans un examen approfondi des textes christologiques de l'époque de la conversion d'Augustin. A M. Gilson on peut reprocher d'avoir posé le problème de l'incarnation chez saint Augustin en termes existentialistes, car c'est du péché que les hommes doivent être sauvés, et non du devenir.

C. V. P.

525. K. Adam. *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus.* — Darmstadt, H. Gentner, 1956 ; in 12, 48 p. Mk. 3.90.

Le texte de cette conférence remarquable, faite en 1930, a été recensé *Bull.* I, nº 686. L'esquisse de l'évolution spirituelle de saint Augustin, telle qu'elle fut présentée alors par M. A., n'a pas eu besoin de révision. L'édition de 1956 reproduit textuellement celle de 1931. C. V. P.

526. P. Séjourné O. S. B. *Les conversions de S. Augustin d'après le De arbitrio, l. I.* — Revue Sciences relig. 25 (1951) 243-264, 333-363.

Ce long article est à la fois une recension du livre du P. J.-M. Le Blond (voir *Bull.* VI, n° 2042) et une étude du premier livre du *De libero arbitrio*, écrit à Rome en 388, peu de temps après le baptême d'Augustin (24 avril 387). Dans le schéma des « conversions » de saint Augustin, établi par le P. Le Blond (p. 89-160) la rédaction du *De libero arbitrio* I se situe entre la seconde et la troisième conversion. (Rappelons que la première, « conversion à la foi », remonte au premier contact avec Ambroise, octobre 384 ; la seconde, « conversion à l'intelligence », date de la découverte des *libri platonici*, date non précisée, voir LE BLOND, p. 127 ; la troisième, « conversion du cœur », marquant la découverte de la nécessité concrète de la grâce et du climat proprement chrétien remonterait à 393. — On sait que M. Courcelle a allégué de bonnes raisons pour faire coïncider pratiquement les deux premières « conversions » d'Augustin).

Dom S. voit dans l'analyse du *De libero arbitrio* I la confirmation des affirmations du P. Le Blond. Augustin y révèle une foi encore superficielle, une confiance présomptueuse dans les possibilités d'éclairer la foi par la philosophie et une conception du péché qui lui fait apparaître celui-ci plutôt comme un scandale philosophique, preuve *a silentio* qu'il méconnaissait encore à ce moment la nécessité concrète de l'aide divine, qui lui sera révélée lors de sa troisième « conversion ». C. V. P.

527. P. HENRY S. J. *S. Augustin au seuil de l'Église.* — Au seuil du christianisme. Platon, S. Augustin, Pascal, Newman, Blondel (Cahiers de « Lumen Vitae », 4. — Bruxelles, Éditions universitaires, 1952 ; in 8, XVI-155 p.) 25-38.

La conversion de saint Augustin a été déterminée par trois éléments. Élément intellectuel : l'accord foncier de la philosophie de Platon avec la doctrine de l'évangile ; élément affectif : la contagion de l'exemple ; élément social : le besoin d'ordre et d'autorité. C. V. P.

528. P. COURCELLE. *Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du « Tolle, lege » (S. Augustin, Confessions VIII, 12, 19).* — Revue Hist. Philos. relig. 32 (1952) 171-200.

« La voix du *puer* qui chante *tolle, lege* ressortit à l'affabulation et ne fait que prolonger le discours de Continence ; car *pueri* et *puellae* sont des vocables usuels au IVe siècle pour désigner les 'continents' et 'continentes' ; cet épisode a pour source directe la ch. 14 de l'Apocalypse, relatif à la 'voix des continents'. Telle est la source chrétienne. Les allusions et réminiscences païennes sont : une scène du Phèdre de Platon, racontée par Apulée ; le sort annoncé par un *puer* unique et la parole oraculaire émise par un groupe d'enfants et le jeu divinatoire préludant à la consultation rhapsodomantique ». M. C. ajoute à ces arguments en partie nouveaux quelques réponses à des objections qui lui ont été faites : nul mensonge dans cet épisode, mais des doubles sens, bien conformes à la manière stylistique d'Augustin, sur *puer* (religieux continent ; enfant) et sur *tolle, lege* (prends et lis ; tire au sort et interprète) ; le tirage au sort n'a pas de valeur divine par lui-même, il n'est qu'un cliché biographique à la mode ; à travers l'affabulation on perçoit le drame intérieur qui a secoué l'âme d'Augustin au moment de sa « conversion » à la vie de « continent ». La fiction elle-même dérive d'une scène vécue dans une église à Hippone entre 396 et 400. C. V. P.

529. F. POULSEN. *Saint Augustin et ses élèves.* — Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont (Collection Latomus, 2. — Bruxelles, Latomus, 1949 ; in 8, x-392 p. et 26 pl.) 271-276.

Un trait fondamental du caractère d'Augustin est sa profonde amitié pour ses élèves. Le même sentiment de sympathie et de dévouement le portera plus tard, lorsqu'il sera évêque, à préférer les humbles gens du peuple aux ascètes hautains.
C. V. P.

530. W. H. SEMPLE. *Some Letters of St. Augustine.* — Bulletin John Rylands Library 33 (1950-51) 111-130.

Analyse des lettres adressées par saint Augustin à saint Jérôme entre 394 ou 395 (*ep.* 28) et 405 (*ep.* 82).

531. J. H. TAYLOR S. J. *The Text of Augustine's De Genesi ad litteram.* — Speculum 25 (1950) 87-93.

Reproche au dernier éditeur, J. Zycha (CSEL 1894), de n'avoir pas fait de *stemma codicum*, d'avoir négligé les manuscrits postérieurs au Xe siècle sauf un, d'avoir accordé une confiance trop grande au *Sessorianus* et d'avoir laissé passer quelques erreurs de détail. Se limitant au livre XII, le P. T. corrige quelques fautes, signale sept passages où Zycha a tort de suivre le *Sessorianus*, et cite un certain nombre de cas où la leçon de l'édition des Mauristes, rejetée par Zycha, est appuyée par de très bons manuscrits. C. V. P.

532. P. COURCELLE. *S. Augustin, lecteur des Satires de Perse.* — Revue Sciences relig. 27 (1953) 40-46.

Le *quamdiu cras et cras* est certainement une réminiscence de Perse, que saint Augustin cite ou utilise souvent. M. C. décèle pareille utilisation dans les sermons 86 et 164. C. V. P.

533. A. KURFESS. *Augustinus und die Tiburtinische Sibylle.* — Theol. Quartalschrift 131 (1951) 458-463.

Dans un article publié précédemment (*Theol. Quartalschr.* 117, 1936, 532 sv.) M. K. avait établi que la traduction qu'Augustin donne dans le *De civ. Dei* XVIII, 23 du texte d'*Or. Sibyll.* VI, 23 s'appuie sur Lactance, *Div. inst.* VI, 18-19. Comme Augustin connaît mal le grec (voir *Bull.* VII, nº 2387), il a emprunté sa traduction à une première édition de l'œuvre de Lactance, conservée dans les codices *S* et *P*, qui traduisent en latin les citations grecques de cet auteur, y compris, semble-t-il, l'acrostiche bien connu. D'autre part la traduction latine du texte de la Sibylle tiburtine (éd. E. Sackur, p. 177-187) comporte des interpolations empruntées à Augustin. C. V. P.

534. B. ALTANER. *Augustinus und die griechische Patristik.* Eine Einführung und Nachlese zu den quellenkritischen Untersuchungen. — Revue bénéd. 62 (1952) 201-215.

Dans ses nombreuses *Quellenkritische Studien*, recensées dans ce *Bulletin* (VI, nos 2388 sv.), M. A. a examiné tous les écrits de saint Augustin dans le dessein

d'établir si ce dernier a connu ou non tel écrit grec déterminé, mais il n'est pas entré dans le détail des dépendances littéraires. Une de ses conclusions est qu'Augustin n'utilise les textes des Pères grecs que s'il en existe une traduction latine. A cette règle il y a quatre exceptions, dont celle du célèbre acrostiche de la Sibylle, traduit en latin dans le *De civ. Dei* XVIII, 23 (cf. *Bull.* VIII, nº 533). Le reste de l'article résume les résultats de la vaste enquête et y ajoute quelques compléments : Augustin n'a pas utilisé directement les *Antiquitates* de Flave Josèphe, ni l'*Historia monachorum in Aegypto*, mais bien la traduction latine des Actes du synode de Diospolis en 415. C. V. P.

535. B. ROMEYER. *La raison et la foi au service de la pensée. Kierkegaard devant Augustin.* — Archives Philos. 18, cahier 2 (1952) 183-217.

La seconde partie de l'article, p. 194-217, démontre « la rationalité métaphysique de l'augustinisme religieux ». Deux paragraphes : la formation rationnelle de saint Augustin et de son système, la rationalité philosophique de l'augustinisme religieux. Dans ce second paragraphe le P. R. affirme, contre E. Gilson, qu'Augustin sépare bien le domaine de la philosophie et celui de la foi. C. V .P.

536. W. G. MOST. *Scriptural Basis of St. Augustine's Arithmology.* — Catholic Biblical Quart. 13 (1951) 284-295.

Pour comprendre l'intérêt que saint Augustin pouvait porter aux spéculations sur les nombres de la Bible, il faut se rappeler sa doctrine sur le *numerus* en général. Celle-ci prend son point de départ dans trois textes bibliques : *Sap.* 8, 1 ; 11, 21 et *Eccl.* 7, 26. M. M. donne un bon exposé de cette doctrine d'après quelques textes du *De Gen. ad litt.* et du *De libero arbitrio.* C. V. P.

537. F. DE SMAELE. *Een onbepaaldheid in het Godsbewijs bij Sint Augustinus.* — Tijdschr. Philos. 11 (1949) 589-624.

Dans le livre II du *De libero arbitrio* Augustin développe l'argument suivant : s'il existe quelque chose qui dépasse l'esprit humain, Dieu existe ; or il existe quelque chose qui dépasse l'esprit humain : la vérité ; donc Dieu existe. M. De S. replace les prémisses de cet argument dans le cadre du traité et passe en revue les diverses interprétations qui en ont été données de nos jours. Dans un dernier paragraphe il constate que, du point de vue philosophique, il y a dans cet argument une « indétermination » due au fait qu'Augustin a inconsidérément introduit des éléments chrétiens (surtout l'idée de la création) dans la doctrine de Plotin. Pour Plotin la nature divine de l'âme rend superflue toute preuve de l'existence de Dieu. Mais la révélation apprend qu'il y a une distance incommensurable entre le créateur et la créature. Il manque donc à la preuve d'Augustin un élément qui justifie le passage de la créature à sa cause transcendante. C. V. P.

538. A. A. MOON. *The De natura boni of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and Commentary. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 88). — Washington, Catholic University of America Press, 1955 ; in 8, XVII-277 p. Dl. 3.

Le Fr. M. n'a pas eu la prétention de faire une nouvelle édition de ce traité. Sauf en deux endroits, il suit le texte de J. Zycha (CSEL 25, 2), lequel ne diffère guère de celui des Mauristes, si l'on s'en tient aux variantes réelles. L'intérêt de ce

travail est le commentaire qui, contrairement à la plupart des ouvrages de la collection, n'est pas principalement philologique. Il est précieux, parce qu'il essaie avant tout d'expliquer saint Augustin par lui-même. Les nombreux parallèles cités sont le meilleur commentaire qu'on puisse donner. Le Fr. M. n'a d'ailleurs pas négligé les études récentes sur le manichéisme. Dans l'ensemble, c'est un travail modeste, qui ne vise pas à l'originalité, mais qui a de solides qualités. B. B.

539. J. MARÉCHAL S. J. *Lettres sur le problème du temps chez S. Augustin et sur le problème de la philosophie catholique.* — Mélanges Joseph Maréchal, t. I (Bruxelles, Édition universelle, 1950 ; in 8, XIX-380 p.) 261-269.

La première lettre, publiée dans les *Études philosophiques* 5 (1931) 12-14, concerne la mémoire et le temps chez saint Augustin.

540. A. MITTERER. *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart.* — Wien, Herder, 1956 ; in 8, 346 p. S. 135.

Seule l'étude comparative de l'évolution chez saint Augustin et de la cosmologie de saint Thomas intéresse le présent *Bulletin*; nous laissons de côté les quelques pages (p. 300-321) consacrées à la science moderne.

Le chapitre premier expose le rôle de la participation et de la causalité efficiente dans la création des êtres matériels selon le système de saint Thomas. Le monde matériel ne se meut pas de lui-même, il est mû par une cause supérieure. Sans elle il est immobile. Or le monde immobile est déterminé par la seule causalité participative ; le monde en mouvement est déterminé en outre par la causalité efficiente. Dans le cas présent les deux causalités agissent comme des causes qu'on pourrait appeler constantes, intervenant nécessairement pour déclencher chaque mouvement. A propos de ces causes M. M. parle d'une « Exekutivätiologie » qu'il oppose à la « Consekutivätiologie » ou causalité qu'on pourrait appeler initiale en ce sens que le premier mouvement communiqué à un être déterminé engendre de lui-même le second et ainsi de suite. Saint Thomas, au contraire de saint Augustin, n'utilise pas la « Consekutivätiologie ».

Le second chapitre, le plus long (p. 46-266), présente une étude complète de la pensée de saint Augustin sur l'évolution dans le microcosme et dans le macrocosme. M. M. montre en une langue bien claire, scolastique même, ce que saint Augustin entendait par *semen*, combien d'espèces de *semina* il connaissait (semences visibles et semences invisibles, hypothétiques ou « Ursamen », outre l'emploi du mot dans un sens impropre) ; comment le *semen* se compose d'éléments, d'une idée (la *ratio seminalis*, définie « der im Samen präexistente Artgedanke des künftigen Samenprodukts »), de *corpulenta substantia* (matière totalement passive, comme la terre à laquelle l'homme confie la semence) et de *vis seminalis* ; quels sont le « nombre » et l'organisation des semences ; enfin ce que saint Augustin entendait par le *semen*, la *propago* ou le *tradux animae*. M. M. aborde ensuite l'évolution proprement dite du *semen* à son produit, d'abord pour les êtres individuels (notion de l'évolution, création et évolution, évolution et vie, ontogenèse), puis pour les êtres non individuels (éidogenèse, phylogenèse ou développement des nouvelles espèces dans le monde organique, cosmogenèse, évolution du monde après sa création). Un dernier paragraphe traite de la causalité divine et de l'évolution d'après Augustin.

M. M. reconnaît que sur plusieurs de ces points Augustin a hésité, mais il renonce à faire l'historique de ces hésitations et se limite à exposer les constantes de la pensée augustinienne. D'autre part, en rassemblant les idées de saint Augustin sur la biologie et sur l'évolution universelle, il s'est proposé de systématiser une pensée éparse dans plusieurs ouvrages, exposée le plus souvent au gré du commentaire des textes bibliques (c'est le cas du *De Gen. ad litteram*, où se trouvent bon nombre des textes cités) et dans une langue de rhéteur qu'il est parfois difficile de préciser. D'ailleurs les expressions apparemment techniques de saint Augustin n'ont pas toujours une signification constante. D'où le danger de déformer sa pensée. De toute façon la manière dont M. M. la présente est à la fois complète et suffisamment nuancée.

Enfin le troisième chapitre étudie brièvement la manière tout aristotélicienne dont saint Thomas a interprété saint Augustin. Thomas n'admettait pas l'évolution, puisqu'il ne parle pas de la « Consekutivätiologie ». Aussi a-t-il interprété la biologie évolutive de saint Augustin dans un sens purement « exécutif ». La riche et complexe notion du *semen*, jeté en terre et germant tout seul, devient pour lui un principe souvent actif, parfois passif, parfois les deux, mais constituant toujours une vraie cause efficiente ; il définit la *seminalis ratio* d'Augustin par les mots « toutes les forces actives et passives des mouvements et des générations » (*Summa theol.* Ia, q. 115, a. 2) ; la *corpulenta substantia*, qui pour Augustin était comme le champ dans lequel la semence doit germer, est devenue pour Thomas une réelle cause efficiente à la manière du principe femelle dans la génération des êtres vivants. Thomas a donc remplacé la notion de participation et de causalité dispositive dans la biologie et dans la cosmologie par celle de cause efficiente.

Un index des expressions caractéristiques de saint Augustin termine l'ouvrage.

C. V. P.

541. E. Salmon. *Nature of Man in St. Augustine's Thought.* — Proceedings Amer. Cath. Philos. Assoc. 25 (1951) 25-41.

Une analyse approfondie de la connaissance sensible et intellectuelle de l'homme nous révèle sa nature foncière. La connaissance sensible est analysée d'après le *De musica*. L'auteur s'arrête plus longuement à la connaissance intellectuelle et à la doctrine de l'illumination. C. V. P.

542. R. Tremblay O. P. *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin.* — Études et recherches, Cahiers de théologie et de philosophie, 8 (Ottawa, Études et recherches, 1952 ; in 8, 191 p.) 83-109.

Selon le *De Trinitate* IX-X l'âme reproduit l'image de Dieu parce que : 1° l'analyse révèle en elle trois termes : *mens, notitia, amor* (les deux derniers sont considérés comme actualisés) ; 2° ces trois termes sont égaux ; 3° bien plus, ils sont consubstantiels (amour et connaissance sont des substances pour Augustin ; il ne confond pas l'âme avec ses facultés : *notitia* et *amor* doivent s'entendre concrètement de l'esprit lui-même, connu et aimé) ; 4° les trois termes présentent entre eux un phénomène de circumincession. C. V. P.

543. Th. Huijbers. *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus' « De Trinitate ».* — Augustiniana 2 (1952) 88-107, 205-229.

Expose la doctrine de l'image de la Trinité dans l'âme selon *De Trinitate* IX-X et XIV-XV.

Le P. H. est d'avis qu'Augustin accorde un caractère subsistant à la *notitia* et à l'*amor*. Mais Augustin ne s'est pas posé la question de savoir si la triade du livre IX (*mens, notitia, amor*) implique une connaissance et un amour actuels ou habituels. Il en va de même de la triade du livre X (mémoire, intelligence, volonté). En fait Augustin cherche ici une triade permanente.

A partir du livre XIV la *notitia* désigne la connaissance habituelle, par opposition à la *cogitatio*, par laquelle l'âme se connaît d'une manière actuelle. Or c'est la connaissance actuelle qui produit le *verbum mentis*, révélant l'image de la Trinité dans l'homme. Augustin n'explique pas pourquoi le *verbum* n'apparaît qu'ici.
C. V. P.

544. J. PÉPIN. *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin.* — Revue Métaph. Morale 55 (1950) 128-148.

545. J. PÉPIN. *Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin.* — Revue Métaph. Morale 56 (1951) 316-326.

Dans le premier article M. P. compare la théorie plotinienne de la relation des âmes particulières à l'Ame universelle avec la théorie augustinienne du maître intérieur. Par ces deux théories Plotin et Augustin cherchent à répondre au même problème, celui de l'accord entre les esprits. M. P. montre successivement comment Plotin et Augustin (dans le *De magistro* et le *De libero arbitrio*) se sont posé le problème, comment chacun l'a résolu, quels sont leurs points communs et quelles sont leurs divergences.

Dans sa note M. P. reprend avec plus de détail l'exposé de la pensée de saint Augustin et montre à la fois ses affinités avec celle de Plotin et son originalité, due au cadre dogmatique précis qu'il a reçu du christianisme.

Ces rapprochements doctrinaux laissent ouverte la question de savoir si Augustin s'est inspiré du texte de Plotin. C. V. P.

546. S. J. GRABOWSKI. *St. Augustine and the Presence of God.* — Theol. Studies 13 (1952) 336-358.

Examine successivement la notion de présence, le mode de la présence divine dans l'homme, la présence de Dieu et son activité, sa présence et sa substance, la présence de Dieu et la spiritualité, le tout selon la doctrine de saint Augustin.
C. V. P.

547. G. LADNER. *Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance.* — Mitteilungen Instit. österreich. Geschichtsforsch. 60 (1952) 31-59.

La renaissance théodosienne n'a pas reçu l'appui des Pères de l'Église, car ils étaient préoccupés de l'idée paulinienne de la réforme de l'homme intérieur, point de départ de toute réforme chrétienne sociale. L'idée de réforme est différente chez Grégoire de Nysse et chez saint Augustin, ou, ce qui revient au même, en Orient et en Occident. Pour Augustin, l'idée de l'image de Dieu étant plus importante que celle de la ressemblance avec Dieu, thème fréquent chez les Grecs, le but de toute réforme de l'homme n'est pas tant le retour à l'état paradisiaque du premier Adam, qui était semblable à Dieu, mais plutôt la participation à la vraie image de Dieu qu'est le Christ. Dans cette perspective la réforme a com-

mencé avec la création même de l'homme, puisqu'à ce moment l'image de Dieu a été imprimée dans son âme ; cette image doit être achevée ensuite par l'incarnation et la rédemption du Christ. La cité de Dieu et le monachisme n'ont d'autre fonction que de favoriser sur le plan social la réforme individuelle. La suite de l'article montre rapidement comment l'idée augustinienne de réforme a inspiré toutes les réformes occidentales jusqu'à celle de Luther inclusivement.
C. V. P.

548. A. AROSTEGUI. *La supuesta indentidad augustiniana del alma y sus potencias.* — Revista Filosofía 11 (1952) 43-64.

A l'aide de textes épars dans les œuvres de saint Augustin, M. A. démontre par trois arguments que l'évêque d'Hippone n'a jamais professé l'identité de l'âme avec ses facultés. Le texte du *De Trinitate* IX, 4, 5, allégué par le P. G. M. Manser, a été tronqué par lui ; il signifie d'ailleurs tout autre chose. C. V. P.

549. L. CILLERUELO O. S. A. *Introducción al estudio de la memoria en San Agustín.* — Ciudad de Dios 164 (1952) 5-24.

Excellentes remarques sur l'image de Dieu dans l'âme selon la doctrine d'Augustin. Celui-ci avertit son lecteur (*De Trin.* X, 11, 18) qu'il emploie *memoria* dans deux sens, l'un absolu, l'autre relatif (ce dernier correspond au sens aristotélicien). Sa pensée n'a donc pas évolué entre les livres IX et XIV, comme le pense M. Schmaus. Il n'identifie pas non plus l'âme avec ses facultés dans le dessein de sauvegarder l'image de Dieu dans l'âme. A ce propos le P. C. précise l'opinion de saint Bonaventure et de saint Thomas sur la thèse attribuée à Augustin.

La seconde partie de l'article concerne la mémoire au sens absolu. Elle est pour saint Augustin « un principe mystérieux, existentiel, original, comme une matière informe, un abîme d'où jaillissent la forme ou l'intelligence (et avec elle la conscience, les idées de l'homme) et la volonté (avec ses inclinations et ses appétits). L'intelligence apparaît donc comme l'expression de la mémoire ». Le système psychologique d'Augustin est en outre fondé sur une base ontologique assez obscure, qui lui permet d'affirmer que la mémoire correspond à l'être de l'homme, tandis que l'intelligence correspond à son essence et la volonté à sa nature.
C. V. P.

550. R. ALLERS. *St. Augustine's Doctrine of Illumination.* — Francisc. Studies 12 (1952) 27-46.

Bon exposé de la doctrine de l'illumination chez saint Augustin et en même temps de sa théorie de la connaissance. Celle-ci est bien cohérente et suffisamment claire sans qu'il faille recourir à des hypothèses ingénieuses pour l'expliquer. D'autre part la doctrine de l'illumination échappe au reproche de l'ontologisme parce qu'Augustin admet une double lumière intellectuelle, l'une naturelle, l'autre surnaturelle.
C. V. P.

551. J. J. O'MEARA. *St. Augustine's View of Authority and Reason in A. D. 386.* — Irish theol. Quart. 18 (1951) 338-346.

Dans les Soliloques et les dialogues *ratio* désigne soit la fonction discursive de l'intelligence, soit l'acte même de l'intellection. Or la *ratio* a besoin de l'illumi-

nation divine, qui éclaire les objets. Et comme Dieu est source à la fois de la *ratio* et de l'*auctoritas*, ces deux ne peuvent se contredire. D'où la confiance qu'Augustin accorde à la *ratio*. C. V. P.

552. J. González-Quevedo S. J. *Interioridad del mundo inteligible según S. Agustín.* — Miscelanea Comillas 17 (1952) 1-66.

On a interprété de deux manières la formule fréquente de saint Augustin : nous connaissons les vérités éternelles en Dieu, selon qu'on entend la préposition « en » dans le sens local (analogiquement) ou dans le sens causal (par Dieu). Le P. G. pense que le sens local est évident. Comment faut-il le comprendre ? Augustin serait-il ontologiste à la manière de Malebranche ? En fait on rencontre chez lui deux séries de textes : nous connaissons les vérités éternelles en Dieu, nous les connaissons en nous-mêmes. Y aurait-il contradiction entre ces deux séries ? Pour Augustin elles ont le même sens. Quand il dit que nous connaissons les vérités éternelles en Dieu ou en la vérité immuable, il veut dire que nous les connaissons en nous-mêmes. Le P. G. allègue six preuves pour le démontrer. C. V. P.

553. M. Chastaing. *Une digression philosophique de S. Augustin. La communauté des esprits voyageurs.* — Revue Théol. Philos., sér. III, 3 (1953) 11-20.

Digression *sur* saint Augustin. Comment il développe l'idée que la connaissance, qui est un bien spirituel, se communique aux hommes sans être morcelée. C. V. P.

554. F. Hofmann. *Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus.* — Abhandlungen über Theologie und Kirche (voir *Bull.* VIII, n° 499) 213-221.

Augustin n'attribue à Marie aucune espèce de causalité, ni interne, ni secondaire ou instrumentale dans l'œuvre de la rédemption proprement dite. Quant à la « distribution des grâces », elle est opérée par le Christ uni à l'Église, agissant avec lui. L'influence de Marie est celle d'un membre de ce corps, mais d'un membre éminent, selon la formule d'un sermon édité par G. Morin (p. 163). Le seul texte probant en faveur de cette influence est *De sancta virginitate* VI, 6, où Marie est dite *mater (scil. spiritu) membrorum eius, quod nos sumus ; quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur.* C. V. P.

555. Y. Congar O. P. *Ecclesia ab Abel.* — Abhandlungen über Theologie und Kirche (voir *Bull.* VIII, n° 499) 79-108.

Bien que la préexistence de l'Église au Christ apparaisse dès les origines, la formule *Ecclesia ab Abel* est de saint Augustin, inspiré peut-être par saint Ambroise, lequel à son tour s'inspire de Philon. C'est à partir de 412, au début de la controverse pélagienne, qu'elle fait son apparition. Assez rares durant les siècles suivants, les mentions de la formule se multiplient à l'époque des grands scolastiques. L'idée qu'elle traduit est que l'Église est le corps du Christ et comprend tous ceux qui sont unis dans la foi du Christ. A noter que certains scolastiques ont posé la question : pourquoi pas *Ecclesia ab Adam* ? Certains même avaient substitué Adam à Abel. B. B.

556. A.-M. La Bonnardière. *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après S. Augustin.* — Vie spirit. 86 (1952) 404-427.

Thème fréquent dans les sermons de saint Augustin.

557. J. Delamare. *Lorsque S. Augustin expliquait les Psaumes.* — Vie spirit. 82 (1950) 115-136.

Dans les *Enarrationes in Psalm.* saint Augustin applique les psaumes au Christ total, c'est-à-dire au Christ lui-même ou aux membres de son corps mystique, souffrant, priant, unis dans la diversité, promis à la résurrection. Cite des textes suggestifs. C. V. P.

558. G. Favara S. J. *Chiesa e grazia in S. Agostino.* — Divus Thomas (Piac.) 55 (1952) 375-395.

Démontre que, selon la doctrine de saint Augustin : 1) l'homme ne peut posséder la grâce habituelle ni persévérer en elle en dehors de l'Église ; 2) toutes les grâces actuelles sont données pour aider l'homme à entrer dans l'Église ou à persévérer en elle. C. V. P.

559. N. M. Haring. *St. Augustine's Use of the Word « Character ».* — Mediaeval Studies 14 (1952) 79-97.

Augustin a-t-il employé le terme *character* pour désigner le signe indélébile imprimé dans l'âme par la réception de certains sacrements ? Un examen approfondi des textes conduit à la conclusion que : 1° *character* désigne non pas le caractère spirituel imprimé dans l'âme, mais la formule trinitaire ou le rite extérieur du sacrement ; 2° l'équivalent augustinien du caractère sacramentel des scolastiques est le mot *sacramentum*, désignant l'effet durable des sacrements de baptême et d'ordre. Cet emploi du mot *sacramentum* chez Augustin est la raison pour laquelle les auteurs chrétiens antérieurs à la seconde moitié du XIIe siècle n'emploient pas le mot *character* dans le sens actuel. C. V. P.

560. A. Sage. *Saint Augustin et la prière du Canon : « Supplices te rogamus ».* — Revue Études byzant. 11 (1953) 252-265.

Article très subtil, mais dont le point de départ me paraît discutable. Saint Augustin, *Epist.* 149, à Paulin de Nole, parle des prières *cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur*. Le P. S. en conclut que saint Augustin distingue une prière de sanctification, différente de la prière de bénédiction et de la consécration attribuée aux paroles du Christ. Cette prière de sanctification correspond au *Supplices* du canon romain. Était-ce une épiclèse proprement dite ? Nous n'en savons rien. Le P. S. essaie alors de donner le sens de cette prière d'après les analogies des autres liturgies occidentales. Tout repose sur la distinction tripartite indiquée plus haut. Cela me semble très fragile. B. B.

561. Th. Michels O. S. B. *Verbrennung und Apotheose bei Augustinus Quaest. in Num. c. 19.* — Vom christliche Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel O. S. B., herausgegeben von A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951 ; in 8, 392 p.) 94-96.

Les Romains brûlaient l'empereur en effigie pour signifier son apothéose. Les paroles de saint Augustin commentant la cérémonie de la vache rousse : *puto quia concrematio ad signum pertinet resurrectionis* et d'autres semblables dans le même chapitre feraient allusion à la cérémonie païenne. C. V. P.

562. TH. DEMAN O. P. *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin* (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, 15). — Paris, J. Vrin, 1957 ; in 8, 134 p. Fr. 840.

Le P. D. se propose de montrer comment saint Augustin a constitué une morale chrétienne : comment il a rattaché les vérités d'ordre moral à celles de la révélation et comment il a transposé en christianisme les doctrines philosophiques de l'antiquité. Saint Augustin n'a jamais limité la vie chrétienne à n'être qu'une adhésion simplement intellectuelle aux vérités de la foi ; il s'agit d'y ajouter une vie vertueuse. Il ne suffit pas davantage d'exhorter à la vertu, il faut établir une doctrine morale. Cette doctrine a pour base le sermon sur la montagne ; mais il importe d'en constituer un tout organique. De là, après un ensemble de monographies doctrinales (sur la continence par exemple, le travail, le mensonge etc.), un traité théologique (*Enchiridion*) sur la création, la chute, la rédemption, la vie chrétienne faite essentiellement de la pratique des vertus théologales. Mais que faire de la philosophie dans cet exposé de la vie chrétienne ? Si mêlée qu'elle soit d'erreurs, la philosophie des anciens s'impose à l'esprit de saint Augustin, comme elle s'était imposée à son maître, saint Ambroise. Et son but est de la transposer au niveau du christianisme. La philosophie des anciens était dominée par l'idée du bonheur. C'est ce même concept qui sera la pièce maîtresse de la morale augustinienne. Où se trouve le bonheur, sinon en Dieu qu'il faut suivre en l'aimant ? L'amour de Dieu domine et imprègne toutes les vertus classiques au point de les réduire en un sens à la seule charité. Saint Augustin a cependant consacré de multiples exposés à des vertus spéciales : continence, patience, humilité, obéissance. Il importe enfin d'unifier toutes ces données morales en un système général ; saint Augustin l'a trouvé dans la distinction entre le *frui* et l'*uti* : on est appelé à jouir du créateur et ce sera en usant convenablement des biens créés. Et cette distinction est si capitale que saint Augustin en fait l'objet de toute la théologie qui est à la fois une science spéculative et une science affective.

Ce livre du P. D. — le dernier qu'il ait rédigé — est le produit d'une longue expérience des textes de saint Augustin ; il doit être médité par tout moraliste, qui appréciera en particulier la théorie augustinienne sur le primat de la charité dans la vie chrétienne. Son exposé est plutôt didactique que strictement historique. Le P. D. s'est vite rendu compte qu'un génie comme celui d'Augustin a de ces intuitions qui devancent le temps normal de leur éclosion et brisent la ligne d'un développement strictement logique. Cependant, on discerne chez le P. D. un souci constant de respecter autant que possible la suite chronologique des traités dont il expose la pensée. O. L.

563. B. VANDENBERGHE O. P. *Augustinus en het zondebewustzijn.* — Tijdschr. v. geestelijk Leven 8 (1952) 356-374.

Le sentiment de culpabilité et l'humilité dans les Confessions ; la « défense » du péché dans la lutte anti-donatiste.

564. E. GILSON. *Sur l'office de S. Augustin.* — Mediaeval Studies 13 (1951) 233-234.

La formule *regio dissimilitudinis* s'est transmise de Platon et Plotin à saint Augustin et saint Bernard (voir *Bull.* VI, nº 146 et VIII, nº 469). Elle figure aussi dans le bréviaire des Augustins de l'Assomption, qui l'a héritée de bréviaires datant du moyen âge. Saint Bernard l'aurait-il connue par cet office ou par la lecture directe des Confessions ? C. V. P.

565. P. ADNÈS S. J. *L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin.* — Revue Asc. Myst. 28 (1952) 208-233.

Ignorée des philosophes, la vertu d'humilité nous a été révélée par le Christ. Telle est l'idée sur laquelle Augustin revient souvent et qui lui tient particulièrement à cœur. C. V. P.

566. P. ADNÈS S. J. *L'humilité à l'école de saint Augustin.* — Revue Asc. Myst. 31 (1955) 28-46.

Traité de l'humilité, extrait des œuvres de saint Augustin. Le P. A. expose successivement la nature de l'humilité, ses propriétés, son excellence, sa nécessité, ses contrefaçons et déviations. C. V. P.

567. J. SPÖRL. *Augustinus-Schöpfer einer Staatslehre ?* — Histor. Jahrbuch 74 (1955) 62-78.

A cette question, M. S. répond par la négative, s'il s'agit d'une doctrine de l'État dans le sens dogmatique du mot. Mais saint Augustin a fourni à la pensée chrétienne les éléments d'une doctrine, de trois manières. 1) Par une justification philosophique de l'État inspirée de Cicéron et des stoïciens. 2) Par l'approfondissement théologique de ces principes, spécialement pour l'appréciation de la valeur des biens, dont les scolastiques s'inspireront pour la hiérarchie des valeurs. 3) Par la formulation de principes moraux pour la conduite d'un État. B. B.

568. F. E. CRANZ. *De civ. Dei XV, 2 and Augustine's Idea of the Christian Society.* — Speculum 25 (1950) 215-225.

En 1925 H. Leisegang avait proposé une interprétation néoplatonicienne de ce passage. Celle de M. C. est plus simple, plus naturelle. La cité de Dieu est, dans une certaine mesure, identique au royaume de Dieu et à l'Église. Préfigurée par Israël, elle s'oppose à la société humaine, mais cette dernière n'a aucun rapport d'image à réalité avec la cité de Dieu. C. V. P.

569. A. HULSBOSCH O. E. S. A. *De ascese in S. Augustinus' Belijdenissen.* — Ons geest. Leven 26 (1949-50) 72-78, 138-147.

La spiritualité d'Augustin dans les Confessions est déterminée par quatre éléments : le péché, Dieu comme vérité, Dieu comme béatitude, l'amour total de Dieu en tant que norme de la vie intérieure.

570. S. CONNOLLY C. SS. R. *The Platonism of Augustine's « Ascent » to God.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 78 (1952) 44-53 ; 80 (1953) 28-36 ; 81 (1954) 120-136.

Dans le premier article le P. C. montre par des passages parallèles que la principale source du platonisme d'Augustin au début de sa carrière littéraire était Plotin. Dans le second, il analyse l'« ascension » augustinienne vers Dieu en soulignant son caractère platonicien. Dans le troisième, il expose la doctrine de Plotin concernant cette même « ascension ». C. V. P.

571. M. COMEAU. *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle, d'après S. Augustin.* — Rech. Science relig. 40 (1952) 80-89.

Dans la vie de saint Augustin (*Conf.* VII, 18-21) et dans sa prédication, surtout dans les *Tract. in Ioannem.*

572. H. DOMS. *Die moraltheologische Wertung von Ehe und ehelichem Verkehr in der Scholastik bis Thomas.* — Theol. Revue 52 (1956) 241-248.

Recension fort détaillée et très flatteuse de l'ouvrage de M. M. Müller sur la moralité de l'acte conjugal depuis saint Augustin jusqu'à saint Thomas d'Aquin (cf. *Bull.* VII, n° 1277). M. D. souligne l'importance de cette étude pour la solution des problèmes actuels de morale sexuelle. O. L.

573. A. H. CHROUST. *The Philosophy of Law from St. Augustine to St. Thomas Aquinas.* — New Scholasticism 20 (1946) 26-71.

A côté d'autres sources, — tel le droit romain, — les notions de loi éternelle et de loi naturelle formulées par S. Augustin ont inspiré tout le moyen âge. M. Chr. suit le cheminement de ces idées chez S. Ambroise, Isidore de Séville, Pierre Abélard, qui considèrent la loi morale de l'évangile comme un perfectionnement de la loi naturelle. Après Anselme de Laon, Jean de Salisbury, Vincent de Beauvais, S. Thomas fera la synthèse de ces apports divers en une consistante harmonie.

574. G. DE PLINVAL. *Vue d'ensemble sur la littérature pélagienne.* — Revue Études latines 29 (1951) 284-294.

Après avoir rappelé l'état des études au commencement du XXe siècle et les investigations méthodiques de A. Souter (édition du commentaire de Pélage sur les treize épîtres de saint Paul, en 1926, et découverte des fragments de *Paris Nat. lat. 653*), M. de P. parle de ses propres efforts en vue de reconstituer le *corpus* pélagien (authenticité pélagienne du *De vita christiana*, entraînant l'authenticité des traités dits de S. Sextus, qui constituent le fonds du recueil Caspari ; authenticité de treize traités perdus parmi les œuvres de saint Jérôme, de saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère) et répond aux critiques qui lui ont été faites. Il propose enfin tout un programme d'études sur le style de Pélage et sur les écrits qu'il faudrait encore examiner pour voir s'ils n'appartiennent pas également à Pélage ou à ses disciples. C. V. P.

575. A. DOLD O. S. B. *Ein Sermo patristicus des 5. Jahrhunderts : « De sacramentorum et sacrificiorum inenarrabili dono ».* — Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen. Herausgegeben von F. X. ARNOLD und B. FISCHER (Freiburg i. Br., Herder, 1950 ; in 8, XIV-392 p. et 7 pl.) 108-113.

Traduction intégrale et sans commentaire du *Sermo de pascha XIV ad neophytos*, édité par A. B. Caillau et B. Saint-Voes dans leur supplément aux œuvres de saint Augustin (Paris 1836) et attribué par dom G. Morin à un évêque africain du Ve siècle. C. V. P.

576. H.-X. Arquillière. *L'augustinisme politique*. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge (L'Église et l'État au moyen âge, 2). — Paris, J. Vrin, 1955 ; in 8, 206 p. Fr. 1200.

Rééditant son ouvrage devenu classique (voir *Bull.* II, nº 1172), Mgr A. y a introduit quelques corrections légères et l'a surtout fait précéder d'une longue introduction où il livre un aperçu de ses dernières recherches qui éclairent l'augustinisme politique d'une manière plus satisfaisante. Dans ces nouvelles pages il souligne que Grégoire VII n'a pas eu d'idées originales. La réforme de l'Église est à l'origine de son action et c'est l'augustinisme politique qui inspire sa doctrine de l'État. Il n'est qu'un anneau plus saillant dans la tradition pontificale. Son grand mérite, sa marque de génie reste d'avoir donné corps et vie à toutes les idées fondamentales héritées du passé, d'en avoir fait la synthèse vivante. Mgr A. rappelle ensuite comment, à travers le thomisme, la renaissance du droit romain, les légistes de Philippe le Bel, on est sorti de cette conception médiévale de la papauté pour en arriver à la conception moderne. Et toutefois l'on peut parler de continuité profonde entre la papauté du moyen âge et celle d'aujourd'hui. G. M.

577. F. Cayré. *Germination et première croissance de la croyance actuelle en l'Assomption. Les origines historiques de la doctrine de l'Assomption à l'époque patristique*. — Compte rendu du VIe Congrès marial national, Rennes, 4-9 juillet 1950, Assomption de Notre-Dame (Rennes, Imprimerie bretonne, 1951 ; in 8, 326 p.) 75-98.

Article nuancé. Saint Épiphane ne parle que d'une « glorification corporelle ». Le P. C. met ses auditeurs en garde contre la tentation de vouloir attribuer aux Pères du IVe et du Ve siècle des doctrines auxquelles ils n'ont pas pensé. La doctrine de l'Assomption ne commence à se constituer qu'à partir du Ve siècle. C. V. P.

578. J. Madoz S. J. *Cultura humanistica de San Vicente de Lerins*. — Rech. Science relig. 39 (1951) 461-471.

On a loué le style simple et élégant du *Commonitorium*. Le P. M. y relève des réminiscences des auteurs classiques : Salluste, Ovide, Cicéron, Lucrèce, Tacite, Quintilien. Contrairement à M. P. Courcelle, le P. M. pense que Vincent connaissait le grec. La traduction d'un passage des actes d'Éphèse et de certaines formules trinitaires et christologiques de saint Grégoire de Nazianze dans le latin de Vincent le montreraient. C. V. P.

579. M.-J. Nicolas O. P. *La doctrine christologique de saint Léon le Grand*. — Revue thomiste 51 (1951) 609-662.

Article important qui s'appuie sur le Tome de Léon et utilise également les lettres et les sermons de ce pape. Quatre parties : le Tome de Léon, texte et traduction ; caractéristiques des deux écoles christologiques d'Orient et point de vue de Léon ; doctrine de Léon sur les deux natures et l'unique personne du Christ et sur la valeur rédemptrice de l'incarnation ; place de ces doctrines dans la constitution de la christologie de l'Église. C. V. P.

580. H. du Manoir S. J. *S. Léon et la définition dogmatique de Chalcédoine.* — Année théol., nouv. série (1951) 291-304.

Brève analyse du Tome de Léon et considérations doctrinales.

581. J. S. MacArthur. *Chalcedon and the Papacy.* — Church Quart. Review 153 (1952) 201-209.

Histoire du concile du point de vue du pape.

582. C. E. Mesa. *El Concilio de Calcedonia. Notas históricas. Eutiques, San León Magno.* — Verdad y Vida 10 (1952) 367-382.

Récit des événements et comparaison des formules dogmatiques employées dans la lettre aux moines de Palestine et dans celle adressée à saint Léon (*Ep.* 165).

583. B. Emmi O. P. *Leone ed Eutiche.* — Angelicum 29 (1952) 3-42.

Bonne analyse de la pensée dogmatique des deux protagonistes, telle qu'elle se dégage de la correspondance de saint Léon et des actes du concile. C. V. P.

584. T. M. Piccari O. P. *Il Tomus ad Flavianum ed il cosidetto Sacramentarium Leonianum nel Magisterium Ecclesiae dei secoli V-VI.* — Angelicum 29 (1952) 76-109.

Certaines concordances verbales, le recours aux mêmes textes bibliques, l'exégèse liée à la tradition vivante et les allusions à la *versutia haereticorum* conduisent logiquement à la conclusion que les deux documents ont la même signification dogmatique. Les sections 9, 10, 11 et 41-43 du Sacramentaire léonien, où ces détails se retrouvent, sont sans doute l'œuvre de saint Léon. C. V. P.

585. V. Monachino S. J. *Il canone 28° di Calcedonia e S. Leone Magno.* — Gregorianum 33 (1952) 531-565.

Examine successivement les circonstances historiques dans lesquelles le canon fut voté, le sens du canon, l'opposition de saint Léon.

586. A. Wuyts S. J. *Le 28e canon de Chalcédoine et le fondement du primat romain.* — Orientalia christ. period. 17 (1951) 265-282.

L'incise : « au siège de Rome, parce que cette ville est souveraine, les Pères ont à bon droit attribué la primauté » doit s'entendre comme suit : Pierre avait choisi Rome parce qu'elle était ville impériale ; ses successeurs ont respecté cette idée, renforcée par le souvenir du Prince des apôtres et confirmée par le 6e canon de Nicée. Saint Léon se contente de défendre ce dernier, surtout dans sa version romaine, qui comportait les mots : *Ecclesia romana semper tenuit primatum.* C. V. P.

587. A. Walz O. P. *Papst und Kaiser in Chalcedon.* — Angelicum 29 (1952) 110-129.

Histoire résumée des événements et des tractations du point de vue des relations entre l'Église et l'Empire à partir de l'envoi du tome de Léon (juin 449) jusqu'à l'approbation du concile par le pape (mars 453). Le P. W. s'arrête aussi

au canon 28 de Chalcédoine portant sur la reconnaissance de Constantinople comme seconde Rome. C. V. P.

588. H. M. KLINKENBERG. *Papsttum und Reichskirche bei Leo der Grosse.* — Zeitschr. Savigny-Stiftung Rechtsgesch. 69, Kanon. Abt. 38 (1952) 37-112.

Article important sur les rapports de saint Léon avec le pouvoir impérial. En Occident la doctrine du pape est nette ; c'est celle de la primauté romaine. Le Christ a donné le pouvoir à Pierre (*Mt.* 16, 18 sv.) ; celui-ci à son tour l'a conféré aux autres apôtres. De même le pape confère aux autres évêques le pouvoir de juridiction. Le concile n'a d'autorité que dans la mesure où il est reconnu par Rome. L'empereur n'est plus le chef de l'Église. Les métropolites et les patriarches sont soumis à Rome. Le système demeure en place, mais le fondement doctrinal qui l'étaie a changé.

Du côté de l'Orient cette doctrine est de nature à heurter les susceptibilités de l'empereur et des patriarches. Aussi Léon se garde-t-il de la proclamer ouvertement, mais toutes ses interventions, qui sont analysées ici dans le détail et à la lumière des épîtres du pape, depuis l'épître 20 à Eutychès avant le brigandage d'Éphèse jusqu'à l'épître 165 adressée à l'empereur Léon Ier, sont constamment conformes dans leur fond et leur intention à la doctrine que Léon proclame dans ses rapports avec les Occidentaux. La politique de saint Léon à l'égard des Orientaux n'est donc pas commandée par des considérations d'opportunité. C'est pour avoir méconnu cela que E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* (voir *Bull.* I, nº 966) et J. HALLER, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit* (voir *Bull.* VI, nº 1628) ont sous-estimé la part de saint Léon dans l'élaboration de la doctrine de la primauté du pape dans l'Église. M. K. renvoie pour certaines parties de sa démonstration à sa dissertation intitulée *Papst Leo der Grosse, Römischer Primat und Reichskirchenrecht*, Cologne 1950 (en dactylographie). C. V. P.

589. L. EIZENHÖFER O. S. B. *Das Opfer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen.* — Die Messe in der Glaubensverkündigung (voir *Bull.* VIII, nº 575) 79-107.

Pour participer vraiment à la messe le fidèle doit s'offrir à Dieu avec le Christ. Dom E. illustre ce thème par de nombreuses citations latines empruntées aux sermons de saint Léon. En fait c'est toute la doctrine du grand pape qu'il passe en revue. C. V. P.

590. I. CARTON S. J. *A propos des oraisons de carême. Note sur l'emploi du mot « observantia » dans les Homélies de saint Léon.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 104-114.

Le sous-titre indique suffisamment le contenu de cet article. Il s'agit d'une étude sémantique du mot *observantia* chez saint Léon. Le premier des sens classiques (respect vis-à-vis d'une personne) a disparu. Un autre sens (observation d'une loi) s'est au contraire développé, spécialement quand il s'agit d'un rite. De là un nouveau sens : le zèle avec lequel on pratique un rite. A noter que le mot est employé le plus souvent à propos du jeûne. Dans le missel romain actuel, ce mot ne revient que dans la liturgie quadragésimale. B. B.

591. R. DOLLE O. S. B. *Un docteur de l'aumône, saint Léon le Grand.* — Vie spirit. 96 (1957) 266-287.

Dans ses sermons, saint Léon le Grand a fréquemment rappelé le devoir de l'aumône, tout en s'en tenant aux idées sociales traditionnelles de son temps. G. M.

592. R. H. McGlynn. *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 25). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1956 ; in 8, v-150 p.

Après une introduction historique, l'auteur étudie successivement le mystère de l'incarnation, la personne du Christ, l'attitude de saint Pierre Chrysologue vis-à-vis des hérésies, la Mère du Christ, les membres du Christ. L'ouvrage donne plus que le titre ne promet, car avec l'incarnation c'est à peu près toute la théologie qui est comprise. C'est un travail consciencieux, mais sur lequel pèse une lourde hypothèque. L'auteur ignore tout des travaux récents sur l'authenticité des sermons, spécialement les études de dom A. Olivar qui prépare une nouvelle édition. Sa bibliographie sur ce point se limite à peu près aux articles de F. Lanzoni, qui datent des années 1908-1910. Il est évident qu'une synthèse faite dans ces conditions est sujette à caution. B. B.

593. L. Bieler. *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi.* Part II : *Commentary* (Irish Manuscripts Commission). — Dublin, Stationary Office, 1952 ; in 8, p. 81-214. Sh. 21.

Nous ne faisons que signaler ce petit volume qui reproduit un important article de *Classica et Mediaevalia* (t. 12, 1951), recensé *Bull.* VII, nº 946. M. C.

594. T. Ó Fiaich. *St. Patrick and Armagh.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 89 (1958) 153-170.

Saint Patrice n'a-t-il été qu'un évêque itinérant ? Ce serait contraire à ce qu'il a établi lui-même pour l'Irlande. En examinant divers écrits des VIIe et VIIIe siècles, M. Ó F. conclut que, à partir de 640, moins de cent ans donc après la mort du saint, on constate la prééminence d'Armagh. Dès que l'on parle de Patrice, c'est de Patrice d'Armagh. Jamais à cette époque on ne trouve quelque opposition à cette prétention. A. B.

595. G. de Plinval. *Prosper d'Aquitaine interprète de Saint Augustin.* — Recherches augustiniennes, t. I (supplément à la Revue des études augustiniennes, 1958 ; Paris, Études augustiniennes, 1958) 339-355.

Nous ne faisons que signaler cet article déconcertant, où M. de P. admet d'une part que Prosper « a dévié de la pure tradition augustinienne... dans une certaine mesure » (p. 354), et où d'autre part il s'attaque, sans aucun argument, à tous ceux qui ont essayé de préciser le sens de cette déviation. M. de P., qui connaît bien l'époque de Pélage et de l'augustinisme antipélagien, ne paraît pas avoir une idée bien précise de l'augustinisme des dernières années, ni de ce qu'on est convenu d'appeler le semipélagianisme. Toute la controverse porte alors sur la volonté salvifique et la prédestination. M. de P. avoue qu'il n'a « pas compétence pour entrer ici dans l'examen des nuances délicates qui distinguent la prédestination *ante merita praevisa* (d'Augustin) de la prédestination *post merita praevisa* » (p. 355), qui serait la thèse de Prosper. Ce qui est plus grave encore, c'est que M. de P. ne semble avoir qu'une connaissance très imparfaite de la littérature de l'époque et de sa chronologie. M. C.

596. A. Eguiluz O. F. M. *Lex orandi, lex credendi.* — Verdad y Vida 6 (1948) 45-67.

La première partie de cet article situe l'adage de Prosper d'Aquitaine dans son cadre historique et montre qu'il constitue un critère authentique et positif en faveur de la foi (contre le P. M. Jugie). C. V. P.

597. E. J. Jonkers. *Pope Gelase and Civil Law.* — Tijdschrift Rechtsgeschiedenis 20 (1952) 335-343.

Cite les appels que fit le pape Gélase à la loi romaine. Conclusion : le pape Gélase était favorablement disposé à l'égard des lois se rapportant aux intérêts communs de l'Église et de l'État ; il en appelle aussi aux dispositions qui ont été suggérées par l'Église aux empereurs. C. V. P.

598. F. Dvornik. *Pope Gelasius and the Emperor Anastasius I.* — Byzant. Zeitschr. 44 (1951) 111-116.

L'emploi des expressions *regalis potestas* et *auctoritas sacrata pontificum* ainsi que l'affirmation que certains domaines échappent à la juridiction du pape montrent que, dans sa lettre à Anastase 1er (PL 59, 41-47 ; A. Thiel, 351), Gélase ne rompt pas avec le principe ancien selon lequel l'empereur est le représentant de Dieu sur la terre. La seule note nouvelle est l'affirmation que l'*auctoritas* ecclésiastique et la *potestas* impériale ensemble gouvernent le monde. Plus tard les Occidentaux feront un pas de plus en exigeant la *potestas* pour le pape. Dans son *De anathematis vinculo* (PL 59, 108 sv.) Gélase nie le caractère sacerdotal de l'empereur mais il n'attribue pas au sacerdoce ecclésiastique des prérogatives qui appartiennent à l'*imperium*. C. V. P.

599. W. Ensslin. *Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I.* — Histor. Jahrbuch 74 (1955) 661-668.

La phrase de l'*Epist.* 12, 2, où l'on trouve les expressions *auctoritas sacrata pontificum, regalis potestas*, a déjà fait couler beaucoup d'encre (cf. *Bull.* VIII, nº 598). Abstraction faite de l'usage qu'on a fait plus tard de ce texte, il faut reconnaître que Gélase n'innove pas et qu'il n'entend pas donner la prééminence à l'*auctoritas pontificis* sur le pouvoir impérial. L'examen du mot *auctoritas* dans les autres lettres de Gélase montre qu'il n'attache pas un sens précis à ce mot. Il parle aussi bien de l'*auctoritas* de l'empereur. C'est une excellente mise au point de cette question. B. B.

VIe s. **600.** W. Bark. *The Legend of Boethius' Martyrdom.* — Speculum 21 (1946) 312-317.

601. A. M. S. Boethii *Philosophiae Consolatio.* Edidit L. Bieler (Corpus Christianorum, Series latina, 94). — Turnholti, Brepols, 1957 ; xxviii-124 p. Fr. 150, rel. 200.

C'est avec raison qu'il a été fait appel par le *Corpus Christianorum* à M. B. pour l'établissement du texte de la *Consolatio Philosophiae.* M. B. a été intimement mêlé en effet, — bien qu'il ne le dise pas dans le présent volume, — à la mise au point de l'édition aujourd'hui classique de G. Weinberger (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 7, 1935, 419-420). Il était donc le mieux placé pour l'améliorer et il n'a pas manqué de le faire. Non seulement il a revisé quelques-uns des critères de Weinberger et repris un certain nombre de variantes préférées par R. Peiper, mais il a aussi consulté plusieurs nouveaux manuscrits dont celui, relativement

important, signalé naguère par E. T. Silk (voir *Bull.* V, nº 745) : *Naples Naz. IV. G. 68*, du IXe siècle.

Sur cette nouvelle base, M. B. a établi un texte qui, tout en différant çà et là du texte reçu, lui reste pour l'ensemble fidèle, avec le double avantage cependant que, d'une part, il est plus solidement appuyé et que, d'autre part, les apparats, tant pour les variantes que pour les sources, sont plus complets. Malheureusement les tables verbales, très détaillées, de l'édition Weinberger, dues en partie à M. B. lui-même, n'ont pas été reprises. M. C.

602. BOETHIUS. *Consolationis Philosophiae libri quinque.* Edidit E. GOTHEIN. BOETHIUS. *Trost der Philosophie.* Lateinisch und deutsch. Übertragen von E. GOTHEIN. Eingeleitet von M.-L. GOTHEIN. Neu herausgegeben in der Überarbeitung von W. GOTHEIN (Die Bibliothek der alten Welt, Reihe Antike und Christentum). — Zürich, Artemis-Verlag, 1949 ; in 12, 333 p. et 1 pl. Fr. 13.80.

Le texte latin est celui de W. Weinberger (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 7, 1935, 419-420), amendé ça et là à la lumière des travaux postérieurs. La traduction de M. E. G., parue en première édition en 1932 et basée sur le texte alors classique de R. Peiper (1871), a été revisée en conséquence. L'introduction de Mme M.-L. G., ardente et circonstanciée, ainsi que les notes ont également subi quelques légers remaniements. M. C.

603. BOEZIO. *Gli opuscoli teologici.* Tradotti da E. RAPISARDA (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, 5). — Catania, Centro di studi di arte e letteratura cristiana antica, 1947 ; in 8, xv-89 p. L. 470.

M. R., qui s'est intéressé par ailleurs au problème du christianisme de Boèce (voir *Bull.* V, nº 864), a tenu à traduire en italien les *Opuscula sacra*, y compris l'opuscule IV qu'il regarde, — à tort croyons-nous, — comme inauthentique. Il s'inspire largement de la traduction anglaise de M. Stewart. Il s'en sépare plus d'une fois cependant. Dans sa très brève introduction, M. R. se contente de quelques généralités qui ne tiennent pas suffisamment compte des travaux récents. Un index analytique termine le volume. M. C.

604. J. SHIEL. *Boethius' Commentaries on Aristotle.* — Mediaeval Renaiss. Studies 4 (1958) 217-244.

M. S. a examiné avec soin les commentaires et traités logiques de Boèce. Il conclut que l'introducteur d'Aristote n'y fait en somme que traduire et mettre en œuvre les gloses marginales qu'il a trouvées dans son manuscrit grec de l'*Organon* (déjà complété par l'*Isagoge* de Porphyre). L'argumentation de M. S. est fort impressionnante, et je la crois largement fondée tant pour le double commentaire de l'*Isagoge* et pour celui des *Catégories* que pour les deux commentaires du *De interpretatione* et pour ceux des *Topica.*

L'est-elle au même point pour les petits traités dits indépendants (*Introductio ad syllogismos categoricos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione, De differentiis topicis*) ? Je suis tenté de l'admettre, à cette nuance près que, dans ces opuscules, Boèce est beaucoup moins un « traducteur » de gloses qu'un auteur utilisant au mieux les notes marginales du manuscrit d'Aristote qui lui servait de source. M. C.

605. E. FRANCESCHINI. *Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino.* — Aristotele nella critica e negli studi contemporanei (Rivista di Filosofia

neo-scolastica, Supplemento speciale al volume 48, dicembre 1956. — Milano, « Vita e Pensiero », 1956 ; in 8, x-202 p. L. 2000) 144-166.

M. F. dresse un inventaire complet des traductions latines médiévales de chacun des écrits authentiques et inauthentiques d'Aristote. Après cette revue tout analytique, il rappelle la date de ces versions faites soit sur le grec, soit sur l'arabe. Autres problèmes : quelle traduction fut employée par les scolastiques, et spécialement par saint Thomas d'Aquin, et dans quelle mesure ces théologiens connaissaient-ils le grec ? (Pour ce dernier point, on pourrait ajouter l'article du P. H.-F. Dondaine O. P., *Saint Albert et le grec* ; voir *Bull.* VI, nº 1173). En peu de pages, M. F. a pu donner une lumineuse et complète mise au point de nos connaissances actuelles sur l'*Aristoteles Latinus.* O. L.

606. C. Koser O. F. M. *O argumento da Assunção fundado sobre o II Cânon do II Sínodo de Orange.* — Revista ecles. brasileira 10 (1950) 203-240.

Un premier article *A definibilidade da Assunção de N. Senhora*, publié dans la même revue 7 (1947) 246-277 (voir *Bull.* VII, nº 2479) avait déjà énoncé cet argument. Le P. K. y revient. Le voici : à celui qui n'a pas contracté le péché originel, ni commis de péché personnel Dieu ne peut pas infliger de peine. Or : 1) la corruption corporelle et le retardement de l'assomption corporelle sont des peines ; 2) Marie n'a pas contracté le péché originel et n'a pas commis de péché personnel. Par conséquent Dieu ne pouvait infliger à Marie ni la corruption corporelle ni le retardement de l'assomption corporelle. La majeure du raisonnement serait prouvée par le second canon d'Orange.

A supposer qu'on puisse interpréter de cette manière le second canon d'Orange, le contexte historique dans lequel ce canon a été promulgué s'oppose formellement à ce qu'on lui donne une portée si universelle.

Le P. K. énumère ensuite les auteurs qui ont pris position pour ou contre son argument. Puis il répond aux objections qui lui ont été faites. C. V. P.

607. G. de Plinval. *Césaire d'Arles.* — Dictionn. Hist. Géogr. ecclés. 12 (1950) 186-196.

Aperçu sur la vie et l'œuvre de saint Césaire. Vu son respect de la tradition et de l'autorité romaine, il est douteux que Césaire ait touché à la structure de la messe. Il n'est pas certain que le symbole *Quicumque* soit de lui. C. V. P.

608. B. Paringer. *Le manuscrit de Saint-Gall 914 représente-t-il le latin original de la Règle de S. Benoît?* Étude historique et critique. — Revue bénéd. 71 (1951) 81-140.

Ce long article s'efforce de battre en brèche l'autorité, universellement reconnue depuis le mémoire de L. Traube (1898), du célèbre manuscrit (A) de la Règle. Comme saint Benoît avait été formé aux lettres et à la lecture des Pères et que saint Grégoire qualifie de *sermo luculentus* la langue de sa Règle, il n'est pas possible qu'un texte si rempli de « fautes grossières » remonte jusqu'à lui. L'article comporte trois parties.

Dom P. examine d'abord les témoignages au sujet de l'histoire de la Règle et de son texte aux débuts de l'Ordre et réfute l'une après l'autre les bases de l'argumentation de Traube : Simplicius n'est pas l'auteur d'une recension normalisée de la Règle ; les moines du Cassin n'ont pas emporté le manuscrit autographe de saint Benoît dans leur fuite ; la Constitution du pape Zacharie, qui envoya l'autographe à Pétronax, est un faux et d'ailleurs la phrase relative à cet autographe a été mal interprétée.

Étudiant alors le manuscrit lui-même, composé de 15 éléments répartis sur 4 *codices*, dom P. montre que le texte de la Règle qui s'y trouve n'a rien à voir avec la copie de l'exemplaire d'Inda (Aix-la-Chapelle), faite par Grimaldus et Atto et envoyée à Réginbert de Reichenau.

Enfin, comparant le latin des principaux manuscrits de la Règle, dom P. constate une détérioration progressive du texte depuis le manuscrit d'Oxford jusqu'à *A*, qui est au terme de l'évolution. Celle-ci est attribuée au fait que les copistes, connaissant mal le latin, ont introduit dans le texte des fautes, des provincialismes, voire des germanismes. *A* en particulier révèle une « ambiance allemande et bavaroise ». Il est donc inutile pour l'établissement du texte de la Règle.

C. V. P.

609. C. Mohrmann. *La latinité de S. Benoît.* — Revue bénéd. 62 (1952) 108-139.

S'il est certain que les arguments de L. Traube, visant à reconstituer l'histoire du texte de *A*, doivent être soumis à un nouvel examen, les arguments linguistiques de dom B. Paringer (voir *Bull.* VIII, nº 608) n'en sont pas moins totalement inacceptables. Dom Paringer est manifestement victime du préjugé classiciste. Le latin de *A* n'est pas du « mauvais » latin ; il correspond à la langue courante (« je ne dis pas vulgaire ») du VIe siècle. C'est ce que voulait dire sans doute saint Grégoire, qualifiant la langue de saint Benoît de *sermo luculentus*, de langage clair.

Mlle M. démontre ensuite que l'orthographe de *A* porte la signature de cette même langue du VIe siècle. Les arguments grammaticaux de dom Paringer ne résistent pas non plus à l'examen : les « fautes » communes des mss *O*, *T*, *B* et *A*, signalées p. 126 sv. par dom Paringer, remontent soit à la fameuse époque « classique », soit au latin du VIe siècle, soit au latin des chrétiens ; d'autre part elles ne révèlent aucune influence germanique. Ce sont au contraire les manuscrits cassiniens qui s'écartent progressivement de *A*, mais dans le sens d'une normalisation.

C. V. P.

610. A. Mundó O.S.B. « *Bibliotheca* ». *Bible et lecture du carême d'après saint Benoît.* — Revue bénéd. 60 (1950) 65-92.

Le mot *bibliotheca* au chap. 48 de la Règle de saint Benoît désigne aux yeux des commentateurs depuis Benoît d'Aniane le local où se conservent les livres du monastère. Ne pourrait-on y voir un terme désignant la collection des livres saints? Une liste de témoignages antérieurs à 800, complémentaire d'autres listes déjà existantes, confirme qu'en soi ces deux acceptions sont possibles. Qu'en est-il pour saint Benoît ? La mention spéciale de la distribution de *codices* au début du carême, alors que pour les autres temps il n'en est pas question, montre qu'il s'agit d'un usage particulier, que le contexte doit éclairer. Les *codices* désignent les volumes de la Bible (ch. 9), qui sont au nombre de neuf, selon Cassiodore et la miniature de l'*Amiatinus*. D'ailleurs saint Benoît en nomme lui-même sept. *Per ordinem ex integro legant* : contrairement à l'usage liturgique qui lit la Bible par péricopes, les moines liront les *codices* d'un bout à l'autre et dans l'ordre qu'on trouve par exemple dans Cassiodore. Dom M. cite enfin quelques témoignages tendant à montrer qu'on lisait la Bible surtout en carême. En appendice, trois textes de la liste faisant difficulté. C. V. P.

611. G. Penco O. S. B. « *Bibliotheca* » *e* « *Opus Dei* » *nella Regula Monasteriorum.* — Rivista liturgica 38 (1951) 210-217.

Conteste l'interprétation *bibliotheca* = Bible (voir *Bull.* VIII, nº 610). Le reste de l'article traite des livres qui devaient se trouver dans la bibliothèque du monastère au temps de saint Benoît : c'étaient, d'après dom P., « quasi esclusivamente » des livres liturgiques au sens large du mot. C. V. P.

612. A. WIMMER O. S. B. *Der « müssige » Pförtner? Zur Regula Benedicti (LXVI, 3).* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 63 (1951) 7-16.

Dans un article intitulé *Der umherschweifende Pförtner, eine Textkorrektur an der Regula Benedicti* publié en 1947 (voir *Bull.* VII, nº 228), dom S. Brechter avait défendu la leçon *vacari*. Dom W. apporte des arguments en faveur de la probabilité interne de *vagari*. C. V. P.

613. J. H. BAXTER. *The « Regula S. Benedicti » 2 : A Reminiscence of St. Fulgentius of Ruspe?* — Revue bénéd. 61 (1952) 293-294.

Fulgence aussi emploie ensemble les mots *terrenus*, *transitorius* et *caducus*.

614. B. STEIDLE O. S. B. *Dominici schola servitii. Zum Verständnis des Prologes der Regel St. Benedikts.* — Benedikt. Monatschr. 28 (1952) 397-406.

Examine le sens du mot *schola* dans l'antiquité profane, chez les Pères de l'Église (Tertullien, Origène, Pélage) et dans la littérature monastique (Cassien, Fauste de Riez, *Regula Magistri*, saint Benoît, Césaire d'Arles). L'emploi purement local du terme semble remonter à Césaire. Chez les autres Pères et auteurs ecclésiastiques examinés le mot évoque les travaux et les luttes de l'ascèse.

C. V. P.

615. V. WARNACH O. S. B. *Gesetz und Geist in der Regel des hl. Benedikt.* — Liturgie u. Mönchtum 4 (1949) 63-65.

Compte rendu d'une conférence faite par dom W. Les termes apparemment légalistes (*lex*, *auctoritas*, *potestas*, *servitus*, *disciplina*) sont chargés d'un sens nouveau ; le droit familial qui régit le monastère est imprégné de *pietas* ; l'abbé doit exercer les vertus d'*aequitas* et de *discretio*. Dom W. définit ensuite ce qu'il entend par *pneuma* et par *pneuma* monastique, et il énumère les éléments « pneumatiques » dans la Règle et la vie de saint Benoît. C. V. P.

616. E. M. HEUFELDER. *Gemeinschaft und Persönlichkeit, Autorität und Freiheit nach der Regel des hl. Benediktus.* — Benediktin. Monatschr. 26 (1950) 181-192, 265-274, 354-363, 451-461.

Commentaire des chap. 2, 3 et 64 de la Règle de saint Benoît.

617. B. FISCHER. *Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti.* — Liturgie u. Mönchtum 4 (1949) 22-35 ; 5 (1950) 64-79.

Article bien documenté sur la manière dont la Règle de saint Benoît comprend et interprète les psaumes. M. F. relève trois traits caractéristiques : absence

d'éléments allégoriques ; absence totale de la typologie du Christ, orant des psaumes ; orientation constante de la pensée vers le Christ comme le Dieu des psaumes. C. V. P.

618. G. Haverbèque O. C. R. *L'humilité d'après S. Benoît.* — Collectanea Ord. Cist. ref. 11 (1949) 18-23 ; 12 (1950) 17-25 ; 13 (1951) 98-107.

Commentaire ascétique sur les textes de la Règle se rapportant à l'humilité.

619. Ph. Schmitz O. S. B. *Conversatio (conversio) morum.* — Dictionn. Spiritualité 2 (1952) 2206-2212.

Pour saint Benoît la *conversatio morum* est « la manière de vivre conformément aux enseignements de la Règle » ; l'expression a le même sens que *conversio morum* qu'on lui a substitué. D'après les commentateurs postérieurs à saint Benoît le vœu de la *conversatio morum* a pour objet de se corriger de ses défauts, de se revêtir des vertus et de tendre à la perfection. C. V. P.

620. A. Ceccarelli O. S. B. *Note di pedagogia nella Regola di S. Benedetto.* — Benedictina 4 (1950) 297-322 ; 5 (1951) 113-136, 263-315.

Par le terme de *pedagogia* dom C. entend ce que nous appellerions la formation spirituelle. Il expose successivement quel est le rôle de l'abbé et quelles sont les vertus individuelles et sociales que saint Benoît exige de ses moines. C. V. P.

621. A. Hastings. *St. Benedict and the Eremetical Life.* — Downside Review 68 (1950) 191-211.

Disciple de Jean Cassien, saint Benoît croyait sincèrement à la supériorité de la vie érémitique sur la vie cénobitique. Il est probable qu'au Mont-Cassin il y avait des ermitages pour ses moines. On ne peut le nier en s'appuyant sur le fait que la Règle n'en parle pas, car la *Regula Magistri*, œuvre de Cassiodore écrite pour Vivarium (d'après M. H.), n'en parle pas non plus et pourtant il y avait des ermitages à Vivarium. Si l'on objecte que la fin du prologue suppose que les moines persévéreront dans le monastère jusqu'à leur mort, M. H. répond : la *Regula Magistri* connaît exactement la même phrase. Enfin le poème de Marc (daté avec L. Traube du VIe siècle) suppose que saint Benoît se retirait dans la solitude pour se préparer à la fête de Pâques. L'oratoire de Saint-Jean-Baptiste, où le saint fut enterré, était peut-être l'oratoire des ermites du Mont-Cassin. C. V. P.

622. M. Thiel O. S. B. *Benediktinische Heiligkeit. Zur cönobitischen Vollkommenheitsideal des hl. Benedikt.* — Liturgie u. Mönchtum, 3. Folge, 11 (1952) 63-72.

L'idéal de l'*honestas morum* comporte la lutte contre les vices et l'acquisition de la charité et des vertus de patience, d'entr'aide, d'estime d'autrui, d'obéissance à tous, de discrétion et de sagesse. C. V. P.

623. J. Leclercq O. S. B. *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin.* — Maria. Études sous la direction de H. du Manoir S. J., t. II (Paris, G. Beauchesne, 1952 ; in 8, 1007 p.) 547-578.

Deux parties : les monastères bénédictins et les congrégations de monastères (dom L. s'arrête surtout à Ambroise Autpert, saint Anselme, Rupert de

Deutz, Pierre le Vénérable, Arnaud de Bonneval, sainte Mechtilde, sainte Gertrude), les congrégations monastiques d'inspiration bénédictine (surtout saint Bernard et Étienne de Salley).

624. F. Vandenbroucke O. S. B. *Direction spirituelle. En Occident.* B : *Au moyen âge.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955-56) 1083-1098.

Revue des diverses écoles spirituelles où quelques maîtres, quelques écrits donnent des indications notables sur la théorie et la pratique de la direction spirituelle : l'école bénédictine et ses survivances (sainte Hildegarde, Pierre de Celle, Bernard Ayglier, Garcia de Cisneros), saint Bernard et l'école cistercienne, l'école de Saint-Victor, l'école franciscaine et surtout l'école dominicaine ; et, à la fin du moyen âge, les écoles anglaise et néerlandaise. L'école dominicaine contraste assez nettement avec les précédentes, pour lesquelles la direction spirituelle reste du type monastique traditionnel ; les Prêcheurs s'orientent vers la direction des laïcs, quitte à les rendre aussi moines que possible dans le monde.

F. V.

625. M. Galizia. *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese.* — Milano, A. Giuffrè, 1951 ; in 8, VIII-545 p. L. 2000.

M. G. nous livre une vaste étude sur le développement historique de la théorie de la souveraineté de l'État depuis la compilation de Justinien jusqu'au lendemain de la Révolution française.

Il expose tout d'abord la lente évolution du concept de souveraineté à travers les différentes périodes du haut moyen âge. Aux XIe-XIIe siècles sont présents, de manière parfois encore embryonnaire, tous les éléments de la conception médiévale de l'État et de la souveraineté, basée sur une vision hiérarchico-corporative de la société. Au bas moyen âge s'élaborent des systèmes divers avec saint Thomas, Gilles de Rome, Bracton, Ockham, Nicolas de Cues, qui tous affirment l'origine divine de l'État mais mettent en un relief de plus en plus grand la contribution humaine dans l'établissement du pouvoir. A la Renaissance, à la suite d'un long processus historique favorisé par la redécouverte des œuvres d'Aristote et les luttes incessantes entre l'Empire et l'Église, s'élabore, surtout à travers les œuvres de Marsile de Padoue et de Piccolomini, une nouvelle conception de l'État, considéré comme une entité territoriale ayant pour caractéristique essentielle la souveraineté une, indivisible et exclusive. Jean Bodin ne fera qu'en donner une définition nette. L'État s'affranchit des liens le rattachant à l'Église ou à l'empereur. Pourtant son autoritarisme voulant tout s'attribuer va provoquer une réaction de ces mêmes milieux libertaires et individualistes qui l'avaient engendré. Le XVIIe siècle tentera de résoudre ce dualisme entre les droits de l'État et ceux des individus avec les grands théoriciens de cette période : Hugo Grotius, Hobbes, Spinoza, Pufendorff, Thomasius, Leibniz. Ce même siècle verra aussi s'élaborer des doctrines théocratiques du pouvoir tant en Angleterre qu'en Allemagne et en France (Bossuet, Fénélon). Le XVIIIe siècle, qui débuta avec le triomphe de l'absolutisme en France, allait connaître bien des remous d'idées, provoqués par les conditions politiques et économiques de l'époque et les grandes transformations sociales qui en résultèrent. M. G. consacre de longues pages à établir l'influence des idées françaises et du despotisme éclairé tant en Europe qu'en Amérique. Après avoir évoqué l'école française révolutionnaire et la grande Révolution qui marqua une étape fondamentale dans l'histoire de la pensée humaine, M. G. recherche son influence, tout par-

ticulièrement en Angleterre et en Allemagne. Mais tout ceci dépasse largement le cadre de ce *Bulletin*, de même qu'un appendice, où M. G. expose la théorie de la souveraineté dans l'antiquité grecque jusqu'à Démocrite. G. M.

626. V. Fagiolo. *L'influsso del cristianesimo nell'evoluzione dell'istituto matrimoniale romano.* — Ephemer. Iuris canon. 13 (1957) 58-70.

Dans le droit classique romain le mariage se distingue du concubinage par l'*honor*, la *dignitas* qu'ont l'homme et la femme l'un pour l'autre : entre l'*uxor* et la *concubina*, d'après Ulpien, *nisi dignitate nihil interest.* Pour que le mariage persiste, le *consensus* doit persister aussi. On voit donc la différence fondamentale avec la conception chrétienne où, le *consensus* initial une fois donné, le mariage devient indissoluble : *quod Deus coniunxit, homo non separet.* L'influence du christianisme se manifeste dans le droit post-classique, où Justinien réclame l'*affectio maritalis.* L'élément spirituel prend le dessus sur l'élément matériel. Le mariage ne peut plus se dissoudre par le consentement mutuel des époux, mais seulement en des cas déterminés par le législateur. Et les conditions de dissolution seront réduites de plus en plus. A. B.

627. R. Dijker. *De Ten-hemelopneming van Maria in de traditie.* — Standaard van Maria 27 (1951) 22-34, 161-172.

Étude faite d'après les travaux de M. Jugie, H. Vincent, F.-M. Abel, B. Capelle et B. Botte. Les premiers témoignages positifs en faveur de l'assomption apparaissent au VIe siècle. C. V. P.

628. A. C. Rush C. SS. R. *Assumption Theology in the « Transitus Mariae ».* — American eccles. Review 123 (1950) 93-110.

Passe en revue quelques *Transitus* orientaux et occidentaux et conclut : « The *Transitus* literature itself is to be reckoned as the origin of the movement to approach the Assumption of Mary from a theological viewpoint ».

629. B. Capelle O. S. B. *Vestiges grecs et latins d'un antique « Transitus » de la Vierge.* — Analecta Bolland. 67 (1949) 21-48.

Une analyse minutieuse montre que le récit de l'assomption dans la lettre pastorale de Jean de Thessalonique dépend d'un apocryphe grec, dont s'inspirent également, par le truchement d'une version latine, le *Transitus* de A. Wilmart et peut-être aussi la description de l'assomption dans le *De gloria martyrum* de Grégoire de Tours. D'autre part cette source a été transcrite directement, quoique partiellement et sous sa forme latine, dans les marges d'un manuscrit du *Transitus* de Wilmart ; plus tard ces gloses ont passé dans le texte de *Paris Nat. lat. 13781* (cf. déjà l'article de dom C. recensé dans *Bull.* IV, no 355). Enfin le ms. *Paris Nat. lat. 2672*, venu de la bibliothèque de Colbert, dépend aussi de cette source, sans procéder du *Transitus* de Wilmart.

Dom C. conclut : comme Jean de Thessalonique s'inspire d'un apocryphe qui n'est ni le modèle grec du *Transitus* de Wilmart, ni celui du Pseudo-Méliton de Sardes, comme d'autre part le style simple du récit de l'assomption dans la lettre de Jean contraste avec le reste, il s'ensuit que ce dernier a conservé le texte de sa source dans la langue originale et au complet, sauf quelques retouches et sauf le miracle final de l'assomption. Dom C. signale enfin que la recension interpolée de la lettre de Jean de Thessalonique contient beaucoup d'excellentes leçons absentes de la recension dite normale. C. V. P.

630. R. Hazelton. *The Christianization of « Cato » : The « Disticha Catonis » in the Light of Late Mediaeval Commentaries.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 157-173.

Il est étonnant de constater le succès des *Disticha Catonis* au moyen âge (voir *Bull.* VIII, nº 83). Pendant des siècles c'était le premier livre mis entre les mains des jeunes élèves. Comment cette œuvre d'un païen, remontant au IIIe siècle, a-t-elle pu exercer une telle influence jusqu'au XIIIe-XIVe siècle chrétien? On ne peut l'expliquer que par la manière dont les grammairiens la proposèrent à leurs élèves : ils christianisèrent cet écrit. M. H. transcrit quelques gloses où l'on voit comment les termes les plus païens étaient expliqués par des références à la sainte Écriture. A. B.

631. S. Leandri Hispalensis *De institutione virginum et contemptu mundi*. Nova recensio cum decem capitulis ineditis. Edidit et prolegomenis instruxit A. C. Vega O. S. A. (Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii aevi, 16-17). — Monasterium Escurialense, Typis Augustinianis, 1948 ; in 8, 139 p.

La plupart des écrits de Léandre de Séville sont, soit perdus, soit non encore retrouvés. Le P. V. a eu l'heureuse fortune de pouvoir utiliser un manuscrit du *De institutione virginum, — Escurial a I 13*, du IXe siècle (voir, à ce sujet, *Miscellanea G. Mercati*, t. II, p. 34-56 ; cf. *Bull.* VI, nº 1648), — qui contient une recension beaucoup plus complète que le texte reçu (Holstenius, Migne). Il la publie aux p. 89-126 de ce volume, en la corrigeant çà et là et en indiquant les variantes de la recension holsténienne. Il ne s'agit pas d'une édition critique, que le P. V. estime prématurée. Nous croyons cependant que l'établissement du texte et de l'apparat critique aurait pu être plus soigné.

Dans les p. 7-86, le P. V. met en lumière la figure, l'activité politique, religieuse et littéraire, les relations humaines de Léandre, ainsi que le contenu et la valeur ascétique du *De institutione virginum.* M. C.

632. P. Salmon. *Le texte de Job utilisé par S. Grégoire dans les « Moralia ».* — Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller O. S. B. oblata (Studia Anselmiana, 27-28. — Roma, Herder, 1951 ; in 8, VIII-511 p.) 187-194.

Le texte de Job utilisé par saint Grégoire dans les *Moralia* s'accorde fréquemment avec celui des manuscrits *C* et *X* de la vulgate, mais parfois il s'en écarte. Grégoire aurait eu à sa disposition deux recensions différentes, dont une portant un texte qui n'était pas très pur. Les leçons propres aux *Moralia* ne seraient autre chose que les altérations qui avaient pénétré dans ce texte corrompu. C. V. P.

633. R. Bauerreiss. *Religionsgeschichtliches zu Gregors Dialogen.* — Benedikt. Monatschr. 26 (1950) 216-222.

Relève dans les Dialogues de saint Grégoire huit thèmes se rapportant aux croyances religieuses anciennes. Ce sont : l'orientation des mourants, la couleur noire du démon et de ses suppôts, l'usage du signe de la croix pour chasser le démon, la colombe ou le globe de feu comme symbole de l'âme, le chemin du ciel, le parfum céleste, les gestes de la prière et la bénédiction de la lumière. C. V. P.

634. N. Sharkey. *Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Series II, 35). — Washington, Catholic University of America Press, 1950 ; in 8, VII-50 p. Dl. 0.75.

Le P. Sh. n'a publié ici que les chapitres II et III d'une dissertation qui en comporte six. Dans le premier il examine les titres et les prérogatives que saint Grégoire attribue à l'apôtre Pierre. Dans le second, qui considère la personne de Grégoire, il a réuni les textes relatifs à la *cathedra Petri* et à l'*apostolica sedes*, ainsi que ceux où Grégoire s'identifie avec Pierre ; il détermine ensuite l'autorité que Grégoire s'attribue à lui-même. C. V. P.

635. E. H. Fischer. *Gregor der Grosse und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik.* — Zeitschr. Savigny-Stiftung Rechtsgesch. 67, Kanon. Abt. 36 (1950) 15-144.

Ce long article, bien écrit, expose l'histoire des relations politiques de Grégoire avec la cour de Byzance et montre quel rôle le grand pape a joué dans le développement des rapports entre les deux pouvoirs.

Malgré sa formation juridique, Grégoire n'est pas un théoricien qui aurait continué à développer la doctrine des deux pouvoirs de Gélase Ier. C'est un politicien réaliste (« ein Realpolitiker ») qui s'appuie sur les idées de saint Augustin. En conséquence il ne considère pas le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel comme deux pôles opposés, mais comme les organes de l'Église elle-même, de l'unique cité de Dieu. Les intérêts de l'État sont étroitement liés à ceux de l'Église. Grégoire est un sujet loyal de l'empereur, mais il sait à l'occasion défendre avec diplomatie et le plus souvent avec succès les intérêts de l'Église devant la cour de Byzance.

Dans le corps de l'article M. F. montre comment Grégoire est demeuré fidèle à cette attitude dans ses nombreuses interventions auprès de l'empereur d'Orient.

C. V. P.

636. A. Michel. *CR de E. H. Fischer, Gregor der Grosse und Byzanz* (voir *Bull.* VIII, nº 635). — Histor. Jahrbuch 73 (1954) 449-450.

Regrette que M. F. ait laissé de côté l'importante question de la reconnaissance par Grégoire du patriarcat de Constantinople. Il pense pour sa part que Grégoire n'a jamais reconnu la prééminence de la « seconde Rome », malgré *Ep.* 1, 24. C. V. P.

637. A. C. Rush. *St. Gregory the Great: Salary and Spirituality in the Priesthood.* — American eccles. Review 123 (1950) 262-272.

Dans ses Homélies sur les évangiles I, 17 saint Grégoire expose le thème suivant, à l'adresse des prêtres : « en tant que prêtres, vous recevez du peuple votre entretien (*subsidium, sustentatio, stipendium*) ; ceci vous oblige à vivre en prêtres ». C. V. P.

638. R. Serratosa. *A proposito de un libro.* — Estudios (Madrid) 7 (1951) 171-178.

Considérations à propos de l'ouvrage de dom O. M. Porcel, *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la « Regula Monachorum »* (voir *Bull.* VI, nº 1398). Le P. S. semble avoir mal lu l'auteur qu'il critique. C. V. P.

VIIᵉs. **639.** S. Columbani *Opera*. Edited by G. S. M. Walker (Scriptores Latini Hiberniae, 2). — Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1957 ; in 8, xciv-247 p. Sh. 42.

Saint Colomban est un de ces pionniers dont la vie et l'œuvre ont été confondues, en quelque sorte, par la tradition avec le courant qu'ils ont fait naître. C'est pourquoi il est fort difficile de démêler, en l'occurrence, ce qui appartient à l'histoire et à la légende.

M. W. a bien voulu entreprendre cette tâche presque insurmontable. Son travail, présenté comme dissertation doctorale à St. Andrews en 1953 (sous une forme moins développée), s'attache à la fois aux problèmes historiques et littéraires et à l'édition des textes. Dans une longue introduction (p. I-LXXXII), il emprunte aux sources, — les œuvres de Colomban et la *Vita* de Jonas de Bobbio, — les éléments biographiques les plus dignes de foi, décrit brièvement les témoins des divers opuscules et en examine l'authenticité. Un bref chapitre (p. LXVI-LXXII) est consacré au style et à la pensée de Colomban. Mais ce chapitre est complété (p. LXXIII-LXXXII) par quelques notes de M. L. Bieler sur le latin de l'auteur et sur la transmission de son œuvre.

La tendance de M. W. est plutôt maximaliste, en ce sens que, sans verser dans certains excès du passé, il s'efforce d'attribuer à Colomban une formation insulaire assez importante, ainsi que la paternité d'écrits dont l'origine nous paraît fort discutable. Telles les *Instructiones*, pour ne pas parler de certains poèmes, ni des recensions aujourd'hui accessibles des *Regulae* et du *Poenitentiale*.

Néanmoins, M. W. a fort bien fait d'éditer tous ces textes et même d'y ajouter, en appendice, les écrits qu'il appelle douteux : l'*Epistula de sollemnitatibus*, les sermons *In ecclesia Dei*, *De homine misero*, *De octo vitiis*, ainsi que le *De saltu lunae*, l'*Oratio « Domine Deus »* et le quatrain *In mulieres*.

Le texte, édité à l'aide des meilleurs manuscrits, est accompagné d'une traduction anglaise. Plusieurs tables complètent le volume. L'*Index verborum*, l'*Index orthographicus* et l'*Index grammaticus* sont l'œuvre de M. L. Bieler. M. C.

640. W. O'Shea. *The History of the Feast of the Assumption*. — Thomist 14 (1951) 118-132.

641. J. A. Maravall. *La estimación de Socrates y del clásico en la Edad Media española*. — Revista Archivos Bibliotecas Museos 63 (1957) 5-68.

M. M. reprend, en l'élargissant dans plusieurs directions, un sujet traité naguère par M. R. Ricard : le « socratisme chrétien » en Espagne (voir *Bull*. VI, nº 197). D'une part il ne limite pas ce socratisme à l'art de se connaître, mais il recherche toutes les traces laissées par la figure — ou le mythe — de Socrate dans la pensée chrétienne. D'autre part sa prospection ne se borne pas au seul Socrate (celui-ci n'apparaît guère d'ailleurs dans cet article avant la p. 53), mais elle s'étend aux principaux auteurs ou héros de l'antiquité dans lesquels le christianisme a reconnu des maîtres de sagesse et comme une préfiguration de la révélation divine : Homère, Platon, Alexandre, Aristote, Ovide, Sénèque. M. M. montre ainsi, en prenant de préférence ses exemples dans la littérature espagnole, la constance d'un courant qui se dessine déjà chez saint Justin et culminera dans l'apostrophe célèbre d'Érasme à « saint Socrate ». Ce qui n'exclut pas quelques voix discordantes, mais beaucoup plus isolées, qui expriment une certaine méfiance à l'égard des poètes anciens : un peu saint Isidore de Séville,

surtout Arnaud de Villeneuve, saint Vincent Ferrier, François Eiximenis. On est étonné de ne pas rencontrer Cicéron parmi les « sabios clásicos » recensés par M. M.
H. B.

642. J. Madoz S. J. *La muerte de María en la tradición patrística española.* — Estudios eclesiást. 25 (1951) 361-374.

La tradition espagnole au sujet de la mort de Marie est représentée par saint Isidore de Séville, la lettre de Tusarède à Ascaricus (seconde moitié du VIIIe s.) et les textes liturgiques visigothiques. Isidore reproduit la pensée de saint Ambroise, de saint Paulin de Nole et de saint Augustin. Tusarède cite Isidore. La liturgie visigothique associe la Vierge et Jean l'évangéliste et proclame que tous deux sont morts, mais que le corps de Marie est ressuscité et que celui de Jean a été préservé de la corruption du tombeau. Aucun document espagnol n'affirme l'immortalité corporelle de Marie. C. V. P.

643. M. Gordillo S. J. *La Asunción de María en la Iglesia española.* — Razón y Fe 144 (1951) 25-38.

Le premier indice de la foi en l'assomption en Espagne remonterait à saint Isidore de Séville. La fête est introduite vers 672 comme en témoignent l'antiphonaire de Léon et le *Liber comicus.* Analyse des témoignages des livres liturgiques mozarabes, des traités de don Jean Manuel (début XIVe siècle), d'Alphonse Tostado et de Melchior Cano. C. V. P.

644. J.-M. Parent O. P. *La maternité spirituelle de Marie dans la liturgie romaine.* — Études et recherches, 8 (voir *Bull.* VIII, no 542) 31-43.

Le P. P. rappelle et commente quelques textes liturgiques qui illustrent ce thème, sous-jacent, selon lui, au parallèle Ève-Marie et à la croyance à l'intercession de Marie.

645. J. Fernández Alonso. *La disciplina penitencial en la España romanovisigoda desde el punto de vista pastoral.* — Hispania sacra 4 (1951) 243-311.

Étude bien documentée sur les canons pénitentiels de l'Église visigothique. M. F. se contente le plus souvent d'exposer les témoignages, sans entrer dans les controverses. Cinq grands paragraphes : la pénitence publique (définie, avec le P. P. Galtier, pénitence officiellement imposée par l'Église, faite publiquement et accompagnée de l'inscription au registre des pénitents ; M. F. passe en revue toutes les questions relatives à la pénitence publique depuis les péchés qui lui sont soumis jusqu'à la réconciliation ; une section traite de la pénitence volontaire) ; la pénitence des clercs ; celle des moines ; l'excommunication ; la pénitence privée (témoignages : canons 20, 32 et 47 du concile d'Elvire ; canon 11 du 3e concile de Tolède). Les textes importants de Bachiarius et d'Isidore de Séville sont examinés.
C. V. P.

646. B. Pascal. *The « Institutionum disciplinae » of Isidore of Seville.* — Traditio 13 (1957) 425-431.

M. P. édite d'après les deux seuls manuscrits connus, *Paris Nat. lat. 2994A* et *Clm 6384,* le court traité (54 lignes exactement) intitulé : *Institutionum disci-*

plinae. L'attribution à saint Isidore de Séville du manuscrit de Paris n'est pas à rejeter d'après l'éditeur. Comme sources sont cités : le Panégyrique de Pline, le *Jugurtha* de Salluste, le *De officiis* de saint Ambroise et les *Institutiones* de Lactance. A. B.

647. J. Madoz S. J. *El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla.* — Revista españ. Teología 12 (1952) 189-204.

Entre 553 et la fin du VIIe siècle les conciles d'Espagne gardent un silence désapprobateur au sujet du second concile de Constantinople, qui paraissait un retour en arrière par rapport au concile de Chalcédoine. Isidore de Séville partage cette attitude. Elle s'accompagne d'une parfaite orthodoxie en matière christologique. Celle-ci se manifeste surtout dans la rédaction des chapitres 12 et 13 du second concile de Séville (619), inspirée des formules du tome de Léon. Les textes patristiques de ce concile sont néanmoins empruntés à la *Confessio rectae fidei adversus tria capitula*, œuvre de Justinien. C. V. P.

648. A. d'Ors. *En torno a la definición isidoriana del « ius gentium »*. — Derecho de gentes y organisación internacional, I (Santiago de Compostela, Seminario de estudios internacionales « Alvaro Pelayo » de la Universidad, 1956 ; in 8, 187 p. Pes. 40) 9-40.

La définition du *ius gentium* chez saint Isidore est en évidente connexion avec celles des *Institutes* de Justinien et de l'*Epitome iuris* de Hermogenianus. Toutefois M. d'O. relève certaines différences qui séparent saint Isidore de ses deux prédécesseurs. Ceux-ci intègrent dans le *ius gentium* le commerce entre individus; Isidore n'en fait plus mention et, en sens contraire, il introduit dans le *ius gentium* la prohibition du mariage entre étrangers, *conubia inter alienigenas prohibita*. M. d'O. interprète judicieusement ces deux faits. Si Isidore ne parle plus des relations commerciales entre individus, cela signifie qu'on s'achemine vers la conception d'un droit public international, droit positif ou civil qui se sépare du *ius gentium* romain. Et si, d'autre part, Isidore introduit la prohibition des mariages entre étrangers, c'est sous l'influence de la législation ecclésiastique interdisant tout mariage avec les infidèles. Et si, à la définition du romain Gaius : *ius gentium quo omnes gentes utuntur*, Isidore ajoute la restriction : *quo omnes fere gentes utuntur*, c'est sans doute parce que la mentalité chrétienne n'était pas encore l'apanage de toutes les nations. O. L.

649. *Liber diurnus Romanorum Pontificum.* Gesamtausgabe von H. Foerster. — Bern, Francke, 1958 ; in 8, 458 p. Fr. 76.

Le *Liber diurnus* n'a reçu jusqu'à présent aucune édition définitive. Celle de L. Holstenius, basée sur le *Vaticanus* (*Arch. XI, 19*) fut arrêtée par la censure. Celle de J. Garnier, qui fut reproduite dans PL 105, 9-184, basée sur le *Claromontanus* est insuffisante. Quand E. de Rozières publia son édition en 1869, il n'eut pas accès au *Vaticanus* et dut se contenter de collations qui avaient été faites par E. Renan. De plus le *Claromontanus* avait alors disparu de la circulation. Celle de Th. Sickel, parue à Vienne en 1889, avait l'avantage d'être faite sur le *Vaticanus*, mais c'était le seul manuscrit ancien dont l'éditeur pouvait disposer. Le *Claromontanus* n'avait pas encore reparu et on n'avait encore repéré aucun autre témoin de quelque valeur. C'est l'année même où Sickel publiait son édition qu'on découvrait à Milan un nouveau manuscrit, *Ambr. I. 2 sup.* C'était jouer de malchance. Ajoutons que les éditions de Rozières et de Sickel sont depuis long-

temps épuisées. Une nouvelle édition est donc souhaitable et la publication de M. F. sera bien accueillie. Peut-être cependant causera-t-elle quelque déception à certains. Car ce n'est pas une édition critique qui nous est présentée, mais les matériaux d'une édition critique. C'est-à-dire que M. F. donne une édition diplomatique des trois manuscrits : *Vaticanus, Ambrosianus* et *Claromontanus*, ce dernier se trouvant actuellement, après un mystérieux voyage, à l'abbaye d'Egmond-Binnen en Hollande. Les trois textes sont donnés successivement, en respectant les lignes des manuscrits et l'ordre des pièces dans chacun d'eux. Une table de concordance et les indications données au début de chaque pièce permettent à tout lecteur de faire lui-même la critique du texte. Il n'y a aucun commentaire et le seul index est celui des noms propres cités. C'est dire que l'édition de Sickel reste encore indispensable. On peut souhaiter qu'après cette édition diplomatique M. F. donne une édition critique avec un commentaire et des index. On ne lui en sera pas moins reconnaissant de ce qu'il a fait. Ceux qui utilisent l'édition de Sickel pourront comparer son texte avec celui des trois manuscrits et faire eux-mêmes l'édition.

Pour ce qui est de l'origine et de la nature du recueil, l'introduction donne d'amples détails sur les discussions récentes. S'agit-il d'un recueil de la chancellerie romaine ou d'un manuel privé à l'usage des chancelleries épiscopales ? Nombre de critiques en ces dernières années se sont prononcés pour la seconde solution. Avec raison M. F. se prononce pour la première et il fait siennes les objections que j'ai adressées à L. Santifaller dans *Bull.* V, nº 1148. M. F. n'est pas parvenu a identifier le recenseur qu'il cite plusieurs fois comme « B.B. » p. 36 ; voir cependant la couverture du *Bulletin*. Quoi qu'il en soit de ce détail, je suis heureux de voir que M. F. réagit aussi énergiquement que moi contre une opinion sans fondement qui risque de s'accréditer. Les difficultés qu'on a opposées à l'origine romaine sont très superficielles et reposent parfois sur une lecture trop peu attentive du texte. On s'étonne de trouver des formules de pétitions adressées par des évêques au pape, et on se demande ce que cela fait dans un recueil de la chancellerie pontificale. Mais n'est-il pas plus étrange encore de trouver dans un recueil destiné à une chancellerie épiscopale les formules de réponse du pape ? Que pouvait-on y faire d'une lettre du clergé romain à l'apocrisiaire de Ravenne pour l'élection du pape ? Il est évident que nous avons sous les yeux des formules romaines, et on ne voit ni comment ni pourquoi une chancellerie épiscopale quelconque aurait pu rassembler une telle documentation. On voit moins encore qu'un particulier ait pu le faire à l'usage d'une école de scribes. Il est possible qu'on ait pu trouver dans les archives d'un évêché ou dans une bibliothèque quelques formules isolées. Mais il est invraisemblable qu'on y ait trouvé une centaine de formules de même style. Le seul endroit où il était possible de les trouver était bien la chancellerie pontificale. Il ne faut pas d'ailleurs avoir des idées trop naïves sur ces formules de chancellerie. Ce ne sont pas des formulaires *ne varietur*, mais des modèles dont on s'inspire. Ainsi s'explique que, dans certaines lettres pontificales, on trouve des mélanges de plusieurs formules, jusqu'au IXe siècle. Il ne faut pas plus s'étonner de les voir délaissées dans la suite que de ne plus voir employées aujourd'hui celles du XIIIe siècle. B. B.

650. J. MADOZ S. J. *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma.* — Mélanges Joseph de Ghellinck S. J. (Museum Lessianum, Section historique, 13-14. — Gembloux, J. Duculot, 1951 ; 2 vol. in 8, 1061 p.) I, 345-361.

Le P. M. précise les détails de la chronologie de Taion (né vers 600, mort entre 655 et 683) et confirme son ascendance juive. Dans la seconde partie il se demande quels sont ces *libri morales* de saint Grégoire, inconnus en Espagne, que Taion est

allé copier à Rome. Une enquête chez Licinianus de Carthagène, Isidore de Séville et Ildephonse de Tolède montre qu'il ne s'agit pas des *Moralia in Iob*, mais probablement du Commentaire sur Ézéchiel. C. V. P.

651. H. BARRÉ. *Le sermon « Exhortatur » est-il de saint Ildefonse ?* — Revue bénéd. 67 (1957) 10-33.

Ce sermon n'appartient pas à saint Ildefonse, mais est une compilation du sermon pseudo-augustinien *Legimus* (App. 245) et du sermon Mai 76, *Clementissimus*. En appendice est édité, d'après *Wolfenbüttel Landesbibl. 4096* et *Vat. lat. 4222*, le traité *De partu sanctae Mariae*, non postérieur au VIe siècle et qui fut utilisé par le sermon *Clementissimus*. A. B.

652. J. N. HILLGARTH. *El « Prognosticum futuri saeculi » de San Julian de Toledo.* — Analecta sacra Tarrac. 30 (1957) 5-61.

Travail préparatoire à une édition critique du *Prognosticum* que l'auteur espère donner dans le *Corpus Christianorum*. Après avoir fait le point de ce que l'on sait de certain sur la vie et les œuvres de saint Julien de Tolède (642-690), M. H. donne ici la liste des quelque 150 manuscrits complets actuellement existant de cette œuvre, et des 23 manuscrits fragmentaires ; puis il ajoute le relevé des 102 manuscrits cités dans les anciens catalogues et inventaires. C'est dire combien grande fut l'influence au moyen âge de ce premier traité *De novissimis*. A. B.

653. F. X. MURPHY C. SS. R. *Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelitism in Spain.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, nº 650) I, 361-373.

L'histoire des relations de Julien de Tolède avec les papes au sujet des décrets du troisième concile de Constantinople (680-681) et en particulier le texte de son second *Liber apologeticus*, adressé au pape, ne dénotent aucune arrogance chez l'évêque de Tolède. C. V. P.

654. B. CAPELLE O. S. B. *L'oraison « Veneranda » à la messe de l'Assomption.* — Ephem. theol. Lovan. 26 (1950) 354-364.

655. J. R. GEISELMANN. *Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel.* — Geist u. Leben 24 (1951) 356-380.

656. B. CAPELLE O. S. B. *La mort et l'assomption de la Vierge dans l'oraison « Veneranda ».* — Ephem. liturg. 66 (1952) 241-251.

Dans son premier article dom C. pense que l'oraison *Veneranda* est contemporaine du pape Serge Ier (687-701), mais postérieure aux trois oraisons de la messe. Elle paraît impliquer l'assomption corporelle de Marie, d'autant plus qu'elle s'inspire, peut-être directement, du kontakion de l'office byzantin pour la fête et en tout cas du texte de *Act.* 2, 24.

M. G. met en doute l'interprétation de dom C. Selon lui, au début du moyen âge on aurait entendu l'oraison de l'incorruptibilité corporelle de Marie seulement et non de son assomption ; en effet les martyrologes d'Adon et d'Usuard, s'appuyant sur Isidore de Séville et Bède le Vénérable, affirment qu'on ne sait rien

de ce qui s'est passé après l'ensevelissement de la Vierge. D'autre part le kontakion cité par dom C. a une phrase qui parle clairement de l'assomption de la Vierge ; or l'oraison *Veneranda* l'a omise ; c'est donc qu'elle aussi veut observer la neutralité caractéristique des oraisons du missel. M. G. expose ensuite l'évolution de la croyance à la lumière des textes liturgiques, en insistant surtout sur les leçons du Pseudo-Jérôme et du Pseudo-Augustin, qui figurèrent dans de nombreux bréviaires jusqu'à la réforme de 1586. Il conclut que la foi en l'assomption de Marie a commencé à s'affirmer grâce au Pseudo-Augustin.

Dom C. fait observer à juste titre que ni Isidore, ni Bède, ni les martyrologes qui dépendent d'eux ne parlent de l'incorruption corporelle de Marie. Quant au kontakion, il incline à l'éliminer du débat, d'autant plus que, s'il est l'œuvre de Cosmas le Mélode, il est postérieur de quelque cinquante ans à la composition de l'oraison *Veneranda*. C. V. P.

657. F.-C. Scheibe. *Alcuin und die « Admonitio generalis ».* — Deutsches Archiv 14 (1958) 221-229. VIIIe s.

En comparant l'*Admonitio generalis* avec les œuvres d'Alcuin, on y trouve bien des expressions similaires, relevées ici, des clausules rythmiques identiques, et les mêmes citations bibliques. Ce qui ne laisse guère de doute sur l'auteur de cette *Admonitio* : Alcuin. A. B.

658. B. Capelle O. S. B. *L'introduction du symbole à la messe.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, no 650) II, 1003-1027.

Cet article reprend, non sans d'essentielles modifications, trois études antérieures dont deux ont été recensées *Bull.* I, no 76 et II, no 945. A Constantinople le symbole fut introduit dans la synaxe eucharistique par le patriarche Timothée (511-518). Le troisième concile de Tolède (589) l'imposa en Espagne. En Irlande le missel de Stowe (vers 810) est le premier qui en témoigne. Charlemagne l'imposa à l'empire peu après 798 pour réagir contre les erreurs adoptianistes d'Élipand de Tolède et de Félix d'Urgel. Quant au texte du symbole, dom C. montre comment le *credo* d'Alcuin a la même teneur que celui du missel de Stowe. D'autre part l'empereur imposa la recension que Paulin d'Aquilée annexa à sa harangue au concile provincial de Frioul (796). Celle-ci fut adoptée à Rome par Benoît VIII en 1014. C. V. P.

659. E. Griffe. *A propos de la « Donatio Constantini ».* — Bulletin Littér. ecclés. 58 (1957) 238-241. IXe s.

D'après M. G. la *Donatio* suppose la restauration de l'Empire en Occident ; ce qui la situe après l'an 800. On ne peut donc, comme bien des historiens, mettre cette pièce en rapport avec le voyage que le pape Étienne II fit au milieu du VIIIe siècle en France pour solliciter le secours de Pépin le Bref contre les attaques des Lombards. G. M.

660. E. Delaruelle. *Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien.* — Bulletin Littér. ecclés. 55 (1954) 129-143, 221-228.

A travers le personnage et l'œuvre de Jonas d'Orléans († c. 842), M. D. entrevoit certaines tendances de la civilisation carolingienne qui, comparée à la civilisation

mérovingienne ou à celle de la réforme grégorienne, mérite de se définir par son moralisme. Tout en s'inspirant avant tout de la Règle de saint Benoît et de l'Ancien Testament, ce moralisme n'en révèle pas moins des tendances nouvelles en favorisant la promotion du laïcat dans l'Église et la société. G. M.

661. H. LIEBESCHÜTZ. *Texterklärung und Weltdeutung bei Johannes Eriugena.* — Archiv f. Kulturgeschichte 40 (1958) 66-96.

Si je comprends bien le titre un peu vague et le contenu fort général de cet article, M. L. veut montrer qu'en exposant sa conception du monde, Jean Scot interprète assez librement et conformément à ses préférences personnelles les les textes qu'il utilise et qu'il commente. En d'autres mots, Jean Scot n'hésite pas à départager et à solliciter au besoin les *auctoritates* traditionnelles au moyen de la *ratio* dialectique. Cela est vrai déjà dans les *Annotationes in Martianum* et dans le *De praedestinatione*. Cela le sera surtout dans le *De divisione naturae*. Par ailleurs, M. L. semble estimer que, tant pour la méthode suivie que pour le fond de la doctrine, Jean Scot est au IXe siècle un isolé et qu'il le restera jusqu'à ce que le XIIe siècle prenne le relais.

Pour ma part, tout en appréciant le génie particulier d'Érigène, je ne pense pas que sa méthode ait été totalement négligée par les plus remarquables d'entre ses contemporains (sans parler de Godescalc, dont M. L. fait trop de cas à cet égard), ni que sa doctrine ait été ignorée aux Xe et XIe siècles. Au contraire, il y a à mon avis une continuité étonnante entre l'école érigénienne de Laon (IXe s.) et celles d'Auxerre, Reims, Paris, Chartres (Xe-XIe s.), où se détachent spécialement les figures d'Heiric, de Remi et de Gerbert. M. C.

Xe s. **662.** J. HENNIG. *The Feast of the Assumption in the Early Irish Church.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 76 (1951) 97-104.

Les anciens martyrologes irlandais de Tallaght et d'Oengus (vers 900) connaissent deux mentions de l'assomption, une le 15 août et une le 18 janvier. La tradition se conserve encore au XIIe siècle (martyrologes de Gorman et de Drummond). Ce serait une erreur de croire que l'assomption était célébrée deux fois dans la liturgie : les martyrologes irlandais sont des listes, souvent très complètes, des mémoires des saints, à l'usage de la dévotion privée. C. V. P.

663. M. T. HILL. *The Theory and Practice of Excommunication in Medieval England.* — History 42 (1957) 1-11.

Infligée en des circonstances graves avant la conquête normande, l'excommunication fut encourue plus fréquemment par la suite, punissant des fautes plus légères. L'Église anglaise semble cependant avoir épargné, par respect de l'autorité, rois et puissants seigneurs, ne les frappant de ses sanctions qu'en des cas bien accablants. G. M.

664. K.-G. CRAM. *Judicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 5). — Köln, H. Böhlau, 1955 ; in 8, XI-231 p. Mk. 18.

Dans ce travail original M. C., par une analyse minutieuse de tous les textes historiques, annales et chroniques du haut moyen âge allemand, s'est efforcé de montrer l'idée que se faisaient de la guerre les combattants germaniques de cette

époque. Pour eux la guerre ne doit pas seulement répondre à certains rites établis, elle constitue aussi un critère du droit, la victoire revenant à celui qui l'a méritée.

Ouvrage précieux en ce qu'il constitue un premier essai dans un domaine encore peu exploré. G. M.

665. C. Hallinger O. S. B. *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny.* — Revue Mabillon 46 (1956) 117-140.

Dom H. met en lumière l'idéal spirituel de Cluny, incarné dans saint Odon : se séparer du monde, revenir à l'état originel, anticiper la vie éternelle, participer au silence du ciel, mener la vie des anges, s'attacher au Christ de tout son cœur. Cet idéal se traduit dans la vie liturgique, la *laus perennis*, la solennité des cérémonies. Toutefois saint Odon préfère la prière intime, la vie intérieure, qui est le fondement essentiel du service liturgique. On pourrait conclure de cet exposé de dom H. que Cluny, vivant dans l'attente de la parousie, se désintéressait de la culture humaine. Dom J. Leclercq a remis les choses au point ; cf. *Bull.* VIII, no 666. O. L.

666. J. Leclercq O. S. B. *Cluny fut-il ennemi de la culture ?* — Revue Mabillon 47 (1957) 172-182.

Dom L. dénonce l'exagération de certains historiens du monachisme qui opposent le « monachisme de culte » représenté par Cluny et le « monachisme de culture » florissant à Gorze. Cette opposition implique une méconnaissance totale des *scriptoria*, des bibliothèques et de la production littéraire des monastères clunisiens. O. L.

667. J. Leflon. *Gerbert.* Humanisme et chrétienté au Xe siècle (Figures monastiques). — Abbaye S. Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1946 ; in 8, XXVII-325 p.

Depuis la publication de cet ouvrage, plusieurs études de détail sur Gerbert ont vu le jour. Elles ne diminuent pas l'intérêt du livre de M. L., qui se dit par ailleurs « destiné au grand public » (p. XI). M. L. a su tirer des rares sources, sobrement présentées dans l'avant-propos, une biographie de bon aloi, où l'histoire contemporaine et l'inévitable conjecture, — toujours accompagnée de prudentes réserves, — occupent nécessairement une large place.

Après les origines et la formation à Saint-Géraud, puis à Vich et à Rome, M. L. met en lumière successivement et en détail l'enseignement rénovateur à Reims, l'abbatiat malheureux à Bobbio, la carrière politique fort mouvementée, où Othon III joua un si grand rôle et qui fut marquée par l'épiscopat à Reims, puis à Ravenne, et couronnée par l'élévation au souverain pontificat sous le nom de Sylvestre II.

Nous n'avons pas à évoquer ici les heurs et malheurs d'une activité extérieure que Gerbert a sans doute subie plutôt qu'il ne l'a recherchée, — et que M. L. apprécie d'ailleurs avec beaucoup de nuances, — mais, pour ce qui est de l'activité de l'écolâtre, nous croyons que Gerbert a joué un rôle historique plus important que ne le laisse supposer M. L., notamment dans le domaine de la dialectique. A notre sens, ses initiatives à cet égard (introduction d'Aristote et de Boèce) annoncent éloquemment l'âge scolastique. M. C.

668. O. G. Darlington. *Gerbert, the Teacher.* — Amer. histor. Review 52 (1946-47) 456-476.

669. F. Weigle. *Studien zur Überlieferung der Briefsammlung Gerberts von Reims.* — Deutsches Archiv 10 (1953) 19-70 ; 11 (1955) 393-421 ; 14 (1958) 149-220.

M. W. commence par prouver abondamment que manuscrits et éditions des lettres 153-212 de Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II) dépendent tous, directement ou indirectement, du manuscrit *Leyden Voss. lat. 54* (= *L*). C'est l'objet du premier article. Mais la tradition manuscrite des lettres 1-152 est plus compliquée et M. W. tache de la débrouiller dans son second article. A côté du type *L* apparaît un deuxième type *P*, dont l'archétype est perdu : ses variantes textuelles, il est vrai, sont légères, mais il contient une trentaine de lettres en plus. Pour le reconstituer on dispose des éléments suivants : le ms. *Rome Vallicell. G. 94* (= *V*), l'édition de J. Masson (1611) et celle de A. Duchesne (1636), la collation de certaines lettres dans *Paris Nat. coll. Baluze 129* et une autre collation dans les marges de *L*, aux f. 53-76.

Le troisième article précise la nature de ces deux types *L* et *P*-(*V*), au sujet desquels pas mal d'hypothèses ont été émises. Un examen minutieux de celles-ci conduit M. W. aux conclusions suivantes. Ni *L* ni *P* ne sont l'œuvre de Gerbert, on ne peut donc y chercher quelque arrière-pensée politique. *P* était un recueil de lettres privées de Gerbert dans lequel, à intervalles réguliers, il inscrivait des copies de lettres ou de pièces intéressantes à la confection desquelles il avait collaboré. Ce recueil comprenait probablement les lettres 152 à 180. *L* est une collection des écrits de Gerbert achevée à Reims après la mort de celui-ci, en 1004. Ce n'est qu'un choix de ses écrits : on y utilisa *P*, mais on ne reprit pas certaines lettres compromettantes. Quant aux notes tironiennes existant en *P*, il ne faut pas en exagérer l'importance ; elles ne voulaient certainement pas cacher quelque secret. A. B.

XIe s. **670.** W. Holtzmann. *Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte des hohen Mittelalters.* Ausgewählte Aufsätze (Bonner historische Forschungen, 8). — Bonn, L. Röhrscheid, 1957 ; in 8, 238 p. Mk. 19.

M. H., professeur à l'université rhénane Frédéric-Guillaume de Bonn et rénovateur de l'Institut historique allemand à Rome après sa restauration en 1953, s'est vu offrir, à l'occasion de ses soixante-cinq ans, ce volume qui réunit dix de ses études, parues en diverses collections et qui intéressent tout particulièrement l'histoire de l'Empire et de la papauté au haut moyen âge.

Signalons ces études dont plusieurs ont été déjà recensées dans ce *Bulletin* : *Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands* (p. 9-34 ; voir *Bull.* VI, n° 119) ; *Kardinal Deusdedit als Dichter* (p. 35-50) ; *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges* (p. 51-78) ; *Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089* (p. 79-106) ; *England, Unteritalien und der Vertrag von Ponte Mammolo* (p. 107-122) ; *Eine Bannsentenz des Konzils von Reims 1119* (p. 123-138) ; *Papst Alexander III. und Ungarn* (p. 139-168) ; *Zu den Friedensverhandlungen zwischen Kaiser und Papst im Jahre 1169* (p. 169-176) ; *Die Benutzung Gratians in der päpstlichen Kanzlei im 12. Jahrhundert* (p. 177-196 ; voir *Bull.* VII, n° 431) ; *Das Ende des Bischofs Heinrich II. von Chur* (p. 197-234). Cet ouvrage contient également un index des principales publications de M. H., de 1917 à 1956. G. M.

671. G. Vecchi. *Il « Planctus » di Gudino di Luxeuil : un ambiente scolastico, un ritmo, una melodia.* — Quadrivium 1 (1956) 19-40.

Pour rendre l'atmosphère qui régnait au XIe siècle dans les centres intellectuels de la France tels que Chartres, Reims, Luxeuil, Beauvais, Fleury etc., M. V. rappelle le *Planctus* d'Adelman de Liège sur son maître Fulbert de Chartres et surtout il attire l'attention sur un *planctus* du même genre écrit par Goudin de Luxeuil à la mort de l'écolâtre Constance de Luxeuil. Il en publie le texte, conservé dans le recueil des *Carmina Parisina* de *Paris Nat. lat. 1154*, f. 96v-97v, en corrigeant les fautes manifestes. Il en précise aussi la date de composition, en ramenant le *terminus ante quem* de 1031 (mort du roi Robert II le Pieux) à 1024 (mort de l'empereur Henri II), le *terminus post quem* étant 1004 (date de la copie de la *Geometria* de Boèce par Constance de Luxeuil). Il le rattache aux pièces analogues de la période carolingienne et pose la question d'une influence arabe sur la forme rythmique de la poésie médiolatine. Ce *Planctus* était destiné à être chanté. Trois de ses vers sont cités avec leur notation alphabétique dans le *Liber argumentorum* de Guy d'Arezzo, et cet exemple, qui pourrait s'appliquer aussi à Adelman, à Bérenger de Tours, à Pierre Damien, à Anselme de Cantorbéry, fait saisir le lien étroit qui unissait poésie et musique dans les écoles du temps.

H. B.

672. A. Michel. *Die Akten Gerhards von Toul als Werk Humberts und die Anfänge der papstlichen Reform (1028-1050).* — Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos. hist. Klasse. Sitzungsberichte, 1957, Heft 8 (München, Verlag der Akademie, 1957 ; in 8, 32 p. Mk. 3.20).

M. M. établit par une analyse littéraire que la *Vita*, les *Miracula* et les *Acta* de saint Gérard de Toul ne doivent pas être attribués à l'archiabbé Widrich de Saint-Aper de Toul mais à un de ses moines subordonnés de Moyenmoutier, le futur cardinal Humbert. Dans ces documents Humbert développe déjà un des points de la future réforme grégorienne, la libre élection des évêques par le clergé et le peuple.

G. M.

673. N. M. Häring. *Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert.* — Scholastik 31 (1956) 41-69.

Dans une étude antérieure (cf. *Bull.* VII, no 1664) M. H. a retracé l'histoire des sens attribués aux termes *caracter*, *signum* et *signaculum* jusqu'au lendemain de la réforme carolingienne. Le voici qui, avec une patience inlassable, poursuit son enquête jusqu'au moment où le terme *caracter* trouvera son sens technique dans la théologie sacramentaire. D'abord chez Pierre Damien, Humbert de Silva Candida, Bruno de Segni, où ce terme désigne la croix, le signe de la croix pour signifier la Trinité ou la note caractéristique du chrétien (foi, charité). Ensuite chez les canonistes du XIe siècle, où n'apparaît encore aucunement le sens technique ; chez les commentateurs de la Bible, où il s'annonce de loin. Si l'on s'adresse à la théologie systématique du XIIe siècle, on retrouve chez beaucoup d'auteurs le *caracter* de l'Apocalypse : signe distinctif du chrétien qui le sépare du juif et du païen, qui se traduit avant tout dans le baptême. Philippe de Harvengt parle de *caracter clericalis*, mais aussi de *caracter monachicus*. Sous l'influence de Pierre Lombard, où l'*ordo* est présenté comme *caracter* ou *signaculum*, les décrétistes se demandent si le *caracter* peut être enlevé de l'âme.

Avec Huguccio, le prince des décrétistes, la théorie du *caracter* se précise dans le sens technique d'une réalité permanente, inséparable de l'âme. Une simple précision : la Somme de *Bamberg 136* (p. 58, note 6), attribuée faussement à Étienne Langton, est un écrit de l'école porrétaine. O. L.

674. W. VON DEN STEINEN. *Canossa. Heinrich IV. und die Kirche* (Janus-Bücher, 5). — München, R. Oldenbourg, 1957 ; in 12, 96 p. Mk. 3.20.

M. v. d. S. replace les deux antagonistes, Grégoire VII et Henri IV, dans leurs milieux respectifs et rappelle leurs conflits avant d'arriver aux événements de Canossa. Les lendemains seraient tragiques pour les deux adversaires car, après bien des vicissitudes, ils allaient tous deux mourir privés des pouvoirs pour lesquels ils avaient tant lutté. G. M.

675. M.-A. FRACHEBOUD. *Divinisation.* IV : *Moyen âge.* A : *Auteurs monastiques du 12e siècle.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1399-1413.

Laissant de côté les textes relatifs au thème de l'image et de la ressemblance, l'auteur groupe les témoignages monastiques, de la fin du XIe siècle et du XIIe, en deux séries : ceux des bénédictins et ceux des cisterciens. Parmi la pléïade de noms retenus, ceux de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry brillent particulièrement et l'auteur s'arrête plus longuement à l'analyse de leurs textes.
F. V.

XIIe s. 676. J. LE GOFF. *Les intellectuels au moyen âge* (Le temps qui court, 4). — Paris, Éditions du Seuil, 1957 ; in 12, 192 p.

M. Le G. n'a pas l'intention de retracer les origines de l'université médiévale ni de scruter ses institutions ou ses doctrines. Il s'attache à fixer les traits de l'intellectuel dont il définit le rôle : « faire métier de penser et d'enseigner sa pensée ». Voici, au début du XIIe siècle, le groupe des Goliards, intellectuels vagabonds, prêchant l'immoralisme et s'opposant à tous : clercs, nobles, paysans mêmes. Mais voici mieux : Pierre Abélard, l'initiateur de la méthode dialectique, le moraliste, l'humaniste. On n'oublie pas d'évoquer les distractions que lui réserva son élève préférée, ni les procédés peu amicaux de saint Bernard et des évèques à son égard. L'école de Chartres retient à bon droit l'attention de l'historien, avec son naturalisme, son humanisme, sa théorie du microcosme. Le XIIIe siècle est le siècle de l'université avec sa tendance à l'autonomie, sa vie corporative, la querelle des maîtres réguliers et séculiers, la position de l'Église à l'égard d'Aristote et d'Averroès. Avec le XIVe siècle s'annonce le déclin : l'université évolue vers une autocratie héréditaire, le divorce s'amorce entre la raison et la foi, l'anti-intellectualisme s'affirme, la nationalisation des universités s'accentue, l'humanisme envahit l'université. Tout cela est évoqué en des tableaux pleins de vie et de saveur. L'ouvrage de M. Le G., destiné au public cultivé, est d'une lecture très agréable ; il abonde en renseignements utiles sur la vie universitaire, la nature de l'enseignement, le matériel scolaire. Il est presque un album d'images, tant on y rencontre de reproductions de maîtres dans l'art de la miniature, du portrait, des dessins allégoriques.

Une question toutefois se pose : M. Le G. a-t-il atteint son but ? Avons-nous dans son livre une idée suffisamment exacte du type intellectuel médiéval ? Peut-on refuser le titre d'intellectuel à ceux qui ont enseigné dans les couvents ou même à ceux qui n'ont pas enseigné, mais consigné leurs pensées en des écrits ?

Peut-on exclure un génie métaphysique comme saint Anselme de Cantorbéry, ou même un mystique comme Guillaume de Saint-Thierry qui abonde en aperçus psychologiques ? Et d'une manière plus générale, peut-on refuser le titre d'intellectuel aux théologiens professeurs aux universités des XIIe et XIIIe siècles ? Les théologiens s'occupent, il est vrai, du monde surnaturel. Mais les théologiens du moyen âge se sont toujours souciés de trouver des concepts rationnels qui leur permissent de donner de ce monde surnaturel une idée analogique ; ils se sont efforcés de démontrer par la raison que les vérités surnaturelles ne contredisaient pas les données de cette même raison ; ils laissent même l'impression d'avoir voulu faire davantage : établir positivement la vérité des mystères par des *rationes necessariae*, au point que le lecteur moderne de leurs écrits verrait volontiers en ces penseurs des rationalistes avant la lettre. Or c'est dans ces audacieux essais des théologiens médiévaux qu'on rencontre la pensée philosophique la plus affinée. Les maîtres de la faculté des arts de Paris s'inspiraient de la Somme théologique de saint Thomas quand ils voulaient présenter des notions claires à leurs jeunes philosophes. Et quand saint Thomas mourut, ces professeurs ès arts pleurèrent le saint docteur comme on pleure un maître. Qu'on lise les nombreuses questions quodlibétiques d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, et l'on admirera avec quelle profondeur ces théologiens dissertaient sur le déterminisme. On doit donc regretter que M. Le G. ait passé sous silence tant d'intellectuels authentiques : un Guillaume de Champeaux, un Hugues de Saint-Victor, l'école de Gilbert de la Porrée, si avide de précision philosophique, un Jean de la Rochelle, franciscain, et son traité sur l'âme, un Albert le Grand, dont on évoque à peine le nom, toute l'école franciscaine qui, à la fin du siècle, était plus brillante que l'école thomiste. Il faut, me paraît-il, pénétrer dans ces milieux théologiques si l'on veut connaître complètement le vrai visage de l'intellectualisme médiéval. Le livre de M. Le G. conserve sa valeur, mais il devrait s'enrichir d'un chapitre. O. L.

677. M.-D. Chenu O. P. *La théologie au douzième siècle* (Études de philosophie médiévale, 45). — Paris, J. Vrin, 1957 ; in 8, 413 p.

Cet ouvrage procède d'un dessein bien défini. On n'y trouvera pas une suite de chapitres sur les écoles d'Anselme de Laon, de Pierre Abélard, de Hugues de Saint-Victor, de Gilbert de la Porrée et autres, car ces noms se lisent dispersés à travers tout le volume. On n'y lira pas davantage l'histoire des divers problèmes qui se sont posés au XIIe siècle : les universaux, le libre arbitre, le péché originel, le nihilisme christologique et autres. Les dix-huit chapitres — autant de facettes d'un cristal — sont des aperçus apparemment disparates, « sans la prétention de parvenir à une histoire organique » du XIIe siècle (p. 11). Cependant une réelle unité les relie, si l'on veut, comme le fait le P. Ch., par delà les vues personnelles de penseurs éminents, scruter la mentalité du temps, les méthodes employées, le climat où ces vues ont pu naître et se développer.

Plusieurs de ces dix-huit chapitres, déjà parus ailleurs, sont repris ici « après refonte documentaire et rédactionnelle » (p. 410) : nous nous bornons à en citer les titres et à renvoyer le lecteur aux recensions qui en ont été faites dans ce *Bulletin* même. 1 : *La nature et l'homme* (cf. *Bull.* VII, n° 343) ; 2 : *Cur homo?* (cf. *Bull.* VII, n° 2531) ; 3 : *Conscience de l'histoire et théologie* (cf. *Bull.* VII, n° 2530) ; 4 : *Grammaire et théologie* (cf. *Bull.* III, n° 38) ; 7 : *La mentalité symbolique* (cf. *Bull.* VI, n° 1691) ; 8 : *La théologie symbolique* (cf. *Bull.* VI, n° 1748) ; 10 : *Moines, clercs, laïcs* (cf. *Bull.* VII, n° 985) ; 16 : *Authentica et magistralia* (article paru dans *Divus Thomas*, Piac. 28, 1925, 257-285, très souvent cité par les médiévistes).

Nous résumons sommairement les autres chapitres. Le ch. 5, *Les platonismes du XIIe siècle*, évoque l'accueil multiforme fait aux vues de Platon, que ce soit par le truchement de saint Augustin, celui de Boèce interprète du *Timée*, celui du Pseudo-Denys ou celui des Arabes. Le ch. 6, *Aetas Boetiana*, célèbre dans Boèce le créateur de tout un vocabulaire philosophique, le théoricien de la logique, son néoplatonisme et son humanisme. Le ch. 9, *L'ancien Testament dans la théologie médiévale*, indique les nombreux emprunts faits à la littérature et aux préceptes de l'Ancien Testament, mais aussi ce qui spécifie le Nouveau : tantôt on christianise l'Ancien Testament, tantôt on judaïse le Nouveau. Avec le ch. 10 commence une seconde série d'études où l'on voit, à côté des développements que prennent les thèmes cités ci-dessus, s'introduire ou s'accentuer des éléments nouveaux en vue d'un nouvel équilibre des méthodes et des mentalités. C'est d'abord *Le réveil évangélique* (ch. 11), qui se traduit dans la vie du clergé et dans la théologie conçue sous la forme de l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur. C'est aussi *L'entrée de la théologie grecque* (ch. 12) avec le Pseudo-Denys, Grégoire de Nysse, surtout avec Origène et Jean Damascène, apportant l'*Orientale lumen* (ch. 13), c'est-à-dire tout un courant de pensées et de formulations inconnues jusqu'alors en Occident. C'est encore *L'éveil métaphysique* (ch. 14) provoqué à la fois par la théologie orientale et une nouvelle pénétration, dès avant 1200, de la philosophie d'Aristote. Ainsi apparaît *La science théologique* avec ses *magistri* (ch. 15) effectuant le passage de la *sacra pagina* ou commentaires bibliques à la *sacra doctrina* ou science théologique scolastique, se substituant à la « théologie monastique » et, avec la théologie scolastique, la naissance d'un *Vocabulaire théologique* (ch. 17) et la coexistence plus ou moins pacifique de *Tradition et progrès* (ch. 18).

La pensée du P. Ch. est très dense, et cette densité se reflète dans l'exposé, que l'on fait bien de lire deux fois si l'on veut en capter toute la richesse. C'est que le P. Ch. est historien à sa façon. On est certes déjà un historien authentique si l'on s'attache aux faits, aux doctrines qu'on étudie dans leur contexte immédiat pour en saisir les causes prochaines. Nombre d'historiens en restent à ce stade. Ils n'ont peut-être pas la pénétration d'esprit suffisante pour déceler le sens profond d'un menu fait, d'un bout de phrase ; ils n'en ont peut-être pas le goût, parce que, ayant vu sombrer tant d'aperçus synthétiques, ils se défient de toute synthèse. Le P. Ch. a cette pénétration et ce goût : il ne se borne pas à explorer le sol où apparaissent les faits et leurs causes immédiates, il sait creuser en profondeur et « atteindre les sous-sols des textes, des controverses, des systèmes, des génies eux-mêmes » (p. 11). Il sait mieux que nul autre que l'histoire se fait tous les jours, que de nouvelles enquêtes détacheront peut-être davantage de leur milieu des hommes supérieurs, Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Alain de Lille et autres, ou inviteront à nuancer certaines conclusions. En attendant, soyons heureux de posséder dans l'ouvrage du P. Ch. je n'oserais dire une philosophie de l'histoire, — ce mot évoque souvent l'idée de conceptions trop subjectives, — mais un modèle de science historique approfondie, à laquelle doivent aspirer tous les historiens des doctrines médiévales. O. L.

678. A. M. Landgraf. *Zum Werden der Theologie des 12. Jahrhunderts.* — Zeitschr. kath. Theol. 79 (1957) 417-433.

En vue d'illustrer maintes idées exprimées par le P. M.-D. Chenu dans sa *Théologie au XIIe siècle* (voir *Bull.* VIII, n° 677), Mgr L. épingle nombre de textes concernant quelques points : l'emploi qu'on y fit d'Origène, l'ambiguïté des termes *antiqui* et *moderni*, la nature des synthèses présentées dans les ou-

vrages systématiques à partir des *Sententiae Anselmi*, la prudence avec laquelle les théologiens critiquaient leurs collègues, la tendance à concilier les textes des Pères apparemment irréductibles. O. L.

679. Z. ALSZEGHY S. I. *Nova creatura.* La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo (Analecta Gregoriana, 81). — Romae, Universitas Gregoriana, 1956 ; in 8, IV-284 p.

Dans cette enquête historique sur la grâce sanctifiante, le P. A. inaugure un type nouveau de présentation des doctrines médiévales. Depuis le XIIe siècle, les théologiens dissertaient sur la grâce habituelle, soit dans leurs sommes de théologie, soit dans leurs commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard : leurs exposés didactiques, déjà quelque peu organisés, facilitent grandement le travail des historiens d'aujourd'hui. Mais Mgr A. M. Landgraf et Mlle B. Smalley ont mis en lumière une autre source d'information doctrinale, à savoir les commentaires bibliques, en l'occurrence les commentaires sur saint Paul, qui au texte sacré accrochent plus ou moins logiquement des exposés doctrinaux. Et c'est sur ces gloses que le P. A. ordonne son ouvrage. Il importait donc de débuter par un inventaire de ces sources d'information. En une longue et instructive introduction, le P. A. en cite la série depuis l'ère patristique jusqu'au concile de Trente (à propos d'Anselme de Laon, outre la *Glossa ordinaria* publiée avec la glose de Nicolas de Lyre, il faudrait citer la Glose *Pro altercatione* sur les épîtres pauliniennes). Inventaire précieux, qui facilitera grandement le travail des jeunes érudits. Comme les gloses doctrinales sur la grâce sont dispersées dans le commentaire du texte paulinien, l'historien d'aujourd'hui doit organiser lui-même son propre exposé.

Pour notre sujet, il existe un fil conducteur. La grâce, en effet, se présente sous un double aspect : un aspect dynamique et un aspect statique. La grâce a été envisagée tantôt comme un principe d'action, une sève divine issue du Christ (conception qui se base sur les textes de l'évangile), tantôt comme une *natura* d'ordre surnaturel qui agit, non pas par elle-même, mais par les vertus infuses (conception qui suppose une philosophie plus ou moins élaborée des *habitus* entitatifs). Toutefois, pour respecter la teneur même des exposés, il faut avant tout les présenter plus analytiquement, en repérant chez les commentateurs les diverses fonctions de la grâce. Et c'est là l'objet principal de l'enquête du P. A.

Les exégètes du moyen âge ont d'abord disserté sur le sens du terme même de *gratia*. Ce terme signifie une faveur gratuite ou un don qui nous justifie, nous confère la charité et nous communique le Saint-Esprit. La grâce est aussi définie comme une *nova creatura*, qui s'oppose au péché, nous revêt du Christ et ainsi nous fait chrétiens. La grâce, en plus, déifie le chrétien, le rend enfant adoptif de Dieu, temple du Saint-Esprit, garantit le salut éternel ; le tout étant l'effet du baptême. La grâce, encore, fait de nous les membres du corps mystique ; ce qui implique des rapports des membres entre eux par la concorde, la ressemblance, l'unité dans le même principe vital, et des rapports des membres avec le chef qui infuse la grâce et qui, par l'incarnation, s'est fait l'un des nôtres. Et enfin, la grâce se définit par sa nécessité : sans la grâce, l'homme animal ne peut se spiritualiser, reconnaître pratiquement le Christ, vouloir et agir surnaturellement, aspirer au ciel.

Pour chacun de ces aspects de la grâce, le P. A. s'applique à montrer jusqu'à quel point l'aspect dynamique est insensiblement doublé de l'aspect statique. En somme, les Pères et les préscolastiques, se basant uniquement sur les textes bibliques, ont insisté sur l'action de la grâce, qui est de remettre les péchés et

sanctifier l'activité humaine ; au XII[e] siècle, la théologie monastique et scolastique envisage déjà la grâce comme principe permanent des actions vertueuses ; au XIII[e] siècle, on définit ce principe comme *natura*, participation entitative à la nature divine ; conception qui trouvera son couronnement au concile de Trente.

On voit par cette conclusion l'intérêt doctrinal de cette enquête qui touche à la substance même de la vie chrétienne. Je ne dirai rien de son intérêt pour l'histoire littéraire. Le P. A. a accumulé une somme considérable de documents. Nombre d'entre eux sont inédits. Et le savant médiéviste a été bien inspiré d'en publier de longs extraits, qui permettront au lecteur de communier plus intimement à la théologie médiévale basée sur l'Écriture. Je cite les extraits du chancelier Philippe (p. 87-97), de Gilbert de la Porrée (p. 112-113), de l'école d'Anselme de Laon (p. 120-122, 218-220), de Jean de la Rochelle (p. 136-137), Robert de Melun (p. 220-223), Guerric de Saint-Quentin (p. 227-229), de deux anonymes (p. 223-227 et 243-250).

Il a fallu au P. A. beaucoup de courage et d'acribie pour mener à si bon terme une enquête compliquée et malaisée. Je lui souhaite des imitateurs de sa patience et de sa perspicacité. O. L.

680. J. CZERNY O. P. *Das übernatürliche Verdienst für andere.* Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart (Studia Friburgensia, neue Folge, 15). — Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1957 ; in 8, XIX-107 p. Fr. 11.40.

Peut-on mériter pour autrui ? Les études actuelles de théologie sur la médiation de la sainte Vierge et surtout sur le corps mystique du Christ ont résolu le problème dans le sens affirmatif. Mais qu'en ont pensé les siècles antérieurs ? Le P. C. a mené une enquête suffisamment étendue pour qu'on puisse décrire la courbe de l'évolution. Il s'attache cependant avant tout aux siècles qui s'écoulèrent depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours. Toutefois il est remonté jusqu'au XII[e] siècle, où l'on distinguait déjà entre mérite *de condigno* et mérite *de congruo* ; on appelait aussi celui-ci *meritum interpretativum* : Dieu récompense certains comme s'ils avaient mérité la récompense. La solution se précise au XIII[e] siècle : le mérite *de condigno* s'appuie sur la justice de Dieu qui rend à chacun ce qui lui est dû ; le mérite *de congruo* s'appuie sur la bonté et la libéralité divine. C'est le propre de l'amitié, écrivait Guillaume d'Auxerre, d'acquiescer à la prière de celui qu'on aime ; Dieu écoute donc la prière du juste pour un autre, pourvu que celui-ci n'oppose pas d'obstacle à la grâce. Et dans le même sens, saint Thomas d'Aquin : puisque le juste accomplit la volonté de Dieu, il est conforme à la loi de l'amitié que Dieu, à son tour, accomplisse le désir du juste qui demande le salut d'autrui ; pourvu toutefois que celui-ci ne fasse pas obstacle à la libéralité divine. Le P. C. note en passant une nuance qui sépare Jean Duns Scot et saint Thomas : celui-ci insiste sur la dignité du juste qui présente sa requête ; Duns Scot met plutôt l'accent sur l'accueil que, en toute liberté, Dieu lui accorde. Avant le concile de Trente, on ne discerne aucune nouvelle orientation de la pensée théologique.

O. L.

681. F. VANDENBROUCKE O. S. B. *Dons du Saint-Esprit. Le moyen âge.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1587-1603.

Laissant au P. M. Labourdette le soin d'exposer la théorie de saint Thomas d'Aquin (voir *Bull.* VIII, n° 808), dom V. embrasse tout le moyen âge du XII[e]

au XVIe siècle. La période antérieure à saint Thomas a fait l'objet de plusieurs études que dom V. a fort intelligemment synthétisées. La théorie de saint Thomas ne fut pas unanimement suivie à la fin du XIIIe siècle ; on sait que Jean Duns Scot la nia résolument. Dom V. s'attache plus amplement aux XIVe et XVe siècles : les auteurs spirituels et les théologiens ne s'y intéressent guère ; toutefois il faut relever les noms de Jean Ruysbroeck et de Denys le Chartreux. Au XVIe siècle on s'intéresse quelque peu à l'influence du don de sagesse sur la vie contemplative. Il faudra attendre jusqu'à Jean de Saint-Thomas pour assister à un nouvel essor de la théorie des dons. O. L.

682. R. DE A. CINTRA O. P. *A Assunçâo de N. Senhora segundo os Escolásticos da Idade Média.* — Revista ecles. brasileira 10 (1950) 86-98.

Les auteurs scolastiques ont enseigné que la Vierge est réellement morte, que son corps n'a pas subi la corruption du tombeau, qu'elle est ressuscitée et a été enlevée au ciel. Le P. C. synthétise leurs arguments en faveur de l'assomption et précise le degré de certitude qu'ils ont accordé à cette doctrine. C. V. P.

683. N. M. HÄRING. *Character, Signum und Signaculum. Die Einführung in die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts.* — Scholastik 31 (1956) 182-212.

Dans un article précédent de M. H. (voir *Bull.* VIII, no 673), on a vu se dégager la notion de *caracter*, spécialement dans les milieux canoniques du XIIe siècle. Comment cette notion pénétra-t-elle chez les théologiens du temps ? La variété des sens attribués au terme *caracter* se maintient au cours de tout le XIIe siècle. Pierre le Mangeur parle encore du signe distinctif du chrétien. Alain de Lille envisage trois sens du même terme. L'auteur du *De arte catholica* parle du caractère indélébile du baptême. Avant lui Paganus de Corbeil mettait en valeur ce *caracter qui imprimitur animae*, que cette âme soit bonne ou pécheresse. Ce caractère, disent certains, séparera les baptisés et les non baptisés au jour du jugement. Au caractère du baptême on assimile celui de la confirmation. On se demande encore à la fin du siècle si l'extrême-onction confère un caractère ; mais on l'accorde au sacrement de l'ordre. Pierre le Chantre distingue entre le baptême qui est une opération transitoire et le caractère imprimé à l'âme. Robert de Courçon dit nettement que trois sacrements confèrent un caractère indélébile. Ce caractère d'ailleurs, note Étienne Langton, est tout différent de la rémission des péchés conférée au baptême. L'enquête de M. H. s'arrête à Guillaume d'Auxerre et Hugues de Saint-Cher : la théorie du caractère est entrée au sein de la théologie, comme réalité indélébile, signe distinctif du chrétien.

Une menue précision : le traité des sacrements de *Paris Nat. lat. 16046* (p. 193, note 53) n'est autre que le livre IV de la Glose d'Alexandre de Halès sur le Lombard.

Ces indications plus que sommaires laissent entrevoir l'extrême richesse du dossier que M. H. a dépouillé. Son enquête est une précieuse introduction au travail du P. J. Galot S. J. (voir *Bull.* VIII, no 195), qui débute avec Paganus de Corbeil, et à la fois un complément d'information pour la fin du siècle, où certains décrétistes apparaissent avec les théologiens. M. H. s'est trouvé un peu débordé par tout ce matériel accumulé. Dans l'article précédent (voir *Bull.* VIII, no 673), il avait déjà exploité nombre de textes de théologiens et de décrétistes ; voici les mêmes auteurs réapparaissant avec d'autres textes. Tous comprendront d'ailleurs que l'extrême polyvalence du terme *caracter* rendait malaisées des lignes

de démarcation bien tranchées. On regrettra toutefois que, à l'intention des professeurs de théologie sacramentaire, M. H. n'ait pas terminé toute son enquête par un résumé assez détaillé qui les eût invités à l'exploiter. O. L.

684. A. M. LANDGRAF. *Die Lehre vom Entzug der Gnade in der Frühscholastik.* — Zeitschr. kathol. Theol. 78 (1956) 439-450.

Mgr L. rassemble nombre de textes de théologiens depuis le début du XII[e] siècle jusqu'à Godefroid de Poitiers et Guillaume d'Auxerre qui proclament la thèse suivante : Dieu ne retire jamais, de son propre mouvement, la grâce qu'il a conférée à une âme ; la perte de la grâce vient toujours du péché qui, par définition, est incompatible avec la présence de la grâce. *Deus nulli subtrahit gratiam,* disait un disciple de Prévostin, *sed homo subtrahit se gratiae.* O. L.

685. J. DUHR S. J. *La « Dormition » de Marie dans l'art chrétien.* — Nouv. Revue théol. 72 (1950) 134-157.

Pour comprendre l'iconographie de la dormition, il est nécessaire d'avoir présents à l'esprit les détails du récit de Jean de Thessalonique. L'article décrit ensuite les représentations orientales (surtout celles de Daphni et de Mortarana en Sicile) et l'évolution du thème dans l'art occidental. C. V. P.

686. O. PERLER. *Die Himmelfahrt Marias in der alten Liturgie von Lausanne.* — Zeitschr. schweizer. Kirchengesch. 44 (1950) 189-197.

Le bréviaire de Lausanne comportait au moyen âge, entre autres, des leçons du Pseudo-Jérôme et, à partir du XIII[e] siècle, l'oraison *Veneranda.* Le bréviaire de 1787 adopta avec certaines modifications la liturgie de Paris ; il introduisit l'homélie de saint Amédée de Lausanne, partisan de l'assomption, dans l'office du 15 août. C. V. P.

687. F. VANDENBROUCKE O. S. B. *Discernement des esprits.* III : *Au moyen âge.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1254-1266.

Il ne s'agit en cet article que des auteurs qui ont traité du don charismatique de discernement des esprits, et pas seulement de la vertu de *discretio.* Les noms principaux sont ceux de saint Bernard, de Gerson et de Denys le Chartreux. Plusieurs autres écrivains reproduisent en somme les règles générales énoncées par ces grands auteurs : tous réclament comme critères de l'« esprit bon » l'humilité et l'obéissance. Denys le Chartreux est sans doute le meilleur théologien de ce don. F. V.

688. G. H. WILLIAMS. *The Norman Anonymous of 1100 A. D. toward the Identification and Evaluation of the So-Called Anonymous of York* (Harvard Theological Studies, 18). — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1951 ; in 8, XIII-236 p.

Cette étude très approfondie reprend, en l'élargissant, une dissertation doctorale présentée en 1946. Le sujet a déjà tenté bien des historiens depuis que H. Boehmer a publié partiellement le contenu du fameux codex *Cambridge Corpus Christi Coll. 415,* sous le titre *Anonymus Eboracensis* (MGH, *Lib. de lite* III, 1897). On en a discuté la provenance, l'unité, l'objet et la signification. Dans les 24

premières pages, M. W. passe en revue les principaux travaux (entre autres H. Boehmer, A. J. Carlyle, A. Dempf, Ph. Funk, A. Fliche) ; puis, p. 24-127, il se livre à un examen personnel du manuscrit, des sources, des caractéristiques diverses et des candidats-auteurs. Les conclusions sont solidement motivées et partiellement neuves : le contenu du manuscrit offre une grande unité de composition et de doctrine, bien qu'il soit exagéré de faire passer tous les problèmes théologiques qui y sont traités comme relevant de la lutte entre l'Église et l'État ; l'auteur unique n'écrit pas à York mais à Rouen, et est plus ou moins probablement, dans l'ordre indiqué, Guillaume Bona Anima de Rouen († 1110), Fulbert, archidiacre et doyen de Rouen († après 1128) et Guillaume Giffard († 1129) ; de toute façon il faut parler dorénavant de l'*Anonymus Rothomagensis*.

Dans les p. 127-203 M. W. analyse, sous le titre *Regnum et sacerdotium*, la pensée politico-ecclésiastique de l'auteur. Elle a été tantôt exagérée, tantôt minimisée. M. W. souligne les sentiments à la fois anti-grégoriens et pro-épiscopaliens de l'*Anonymus*, qui se plaît à insinuer une sorte d'équivalence entre les titres de *rex* et de *sacerdos*.

En appendice (p. 205-236), M. W. donne un conspectus détaillé du véritable contenu de l'*Anonymus* et publie les textes passés inaperçus jusqu'à présent.

M. C.

689. A. Vetulani. *La Bibliothèque de l'Église cathédrale de Cracovie d'après le catalogue de 1110.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, n° 650) II, 489-507.

Ce catalogue permet de se faire une idée du niveau intellectuel des bibliothèques cathédrales polonaises au début du XIIe siècle. M. V. ne le réédite pas, mais il cherche à en identifier les ouvrages et à retrouver les traces de ceux qui ont subsisté jusqu'à nos jours. En dehors des classiques (Stace, Perse, Salluste, Térence, Ovide), des livres liturgiques et juridiques, on y rencontre Arator, Boèce, Grégoire le Grand, Isidore de Séville. Après avoir passé au crible les recherches de ses prédécesseurs, M. V. arrive à la conclusion que, des 53 volumes possédés en 1110 par la cathédrale de Cracovie, quatre seulement y figurent encore, et un ou peut-être deux se trouvent à la Bibliothèque universitaire de Cracovie.

H. B.

690. R. Bauerreiss O. S. B. *Honorius von Canterbury (Augustodunensis) und Kuno I., der Raitenbucher, Bischof von Regensburg (1126-1136).* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 67 (1956) 306-313.

Ces quelques pages jettent une vive lumière sur l'énigmatique Honorius dit d'Autun. Textes à l'appui, dom B. prouve qu'Honorius fut moine bénédictin à Cantorbéry et qu'il y fut l'ami de l'archevêque saint Anselme. On comprend de la sorte qu'il se soit fait le vulgarisateur des écrits du saint (cf. *Bull.* VII, n° 986). Mais comment ce moine se retrouve-t-il, et en reclus, à Ratisbonne ? Dom B. en donne une explication fort plausible. Sur le siège épiscopal de cette ville se trouvait Kuno de Raitenbuch (1126 à 1132, et non 1136, comme il est indiqué dans le titre), auparavant abbé de Siegburg. En cette dernière qualité, il avait des rapports très intimes avec l'abbaye de Christ Church à Cantorbéry. C'est donc, sans doute, Kuno Ier qui aura invité Honorius à Ratisbonne pour l'incorporer au cercle des théologiens et poètes qui s'y était créé. O. L.

691. I. Riudor S. J. *La realeza de María en Eadmero.* — Estudios marianos 17 (1956) 123-129.

Le P. R. a épinglé dans le *De conceptione* d'Eadmer de Cantorbéry nombre de textes célébrant Marie comme reine, mère de Dieu et corédemptrice. O. L.

692. A. M. Landgraf. *Ein frühscholastiker Traktat zur Bibelexegese der Juden.* — Biblica 37 (1956) 403-409.

Dans *Einsiedeln Stiftsbibl. 170*, f. 121-122, Mgr L. a trouvé un fragment d'un écrit qui est sans doute une discussion entre un chrétien et un juif concernant des textes de l'ancienne Loi. Il en publie quelques extraits (sur la valeur de la Loi et l'adoration due au Christ). O. L.

693. J. Taylor. *The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor: An Evaluation of the Tradition* (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 5). — Notre Dame (Indiana), University, 1957 ; in 8, 70 p. Dl. 1.50.

M. T. présente une revue détaillée des opinions émises sur les origines et les premières années de Hugues de Saint-Victor. Avant J. Mabillon, on était d'accord pour le faire naître en Saxe, à Blankenburg, au diocèse de Halberstadt. En 1675, Mabillon, sur la foi de deux manuscrits très anciens, estimait que Hugues était né en Flandre, à Ypres. Mais en 1745 C. G. Derling reprenait, contre Mabillon, l'opinion courante. Et en 1939, M. F. E. Croydon (voir *Bull.* IV, nº 859) ressuscitait à son tour la thèse de Mabillon. M. T. examine attentivement la valeur des sources et des arguments apportés de part et d'autre : grâce à lui, nous possédons l'enquête la plus complète qu'on ait menée sur la question. La conclusion est que Hugues est né en Saxe, qu'il y passa sa première jeunesse avec son oncle et qu'il arriva à Paris à l'abbaye de Saint-Victor après être passé par Marseille.

Au moment de l'impression de son livre (p. 10, note 1) M. R. Baron informa M. T. que, de son côté, il publiait une étude sur le même problème (voir *Bull.* VIII, nº 156). Il est regrettable que, connaissant si bien la matière, M. T. n'ait pas examiné la thèse de M. Baron d'après lequel Hugues serait né en Flandre, parti ensuite pour Blankenburg, pour se stabiliser enfin à l'abbaye de Saint-Victor à Paris. O. L.

694. D. Van den Eynde O. F. M. *Les Commentaires sur Joël, Abdias et Nahum attribués à Hugues de Saint-Victor.* — Franciscan Studies 17 (1957) 363-372.

Des Commentaires sur Joël (= J) et Abdias (= A) sont imprimés parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor dans PL 175, 321-406 ; celui sur Nahum (= N), imprimé sous le nom de Julien de Tolède (PL 96, 705-758), a été jadis inséré dans le courant victorin par A. Wilmart qui attribua les trois commentaires à Hugues de Saint-Victor. Le P. v. d. E. nie la thèse. Il constate que J et A s'accordent régulièrement entre eux contre N. Celui-ci est donc certainement d'un autre auteur que les deux premiers. D'autre part, le savant critique prouve que J et N ne peuvent être de Hugues. Quant à A, il renvoie comme à un de ses propres ouvrages aux *Allegoriae in Novum Testamentum* qui, selon M. J. Châtillon (voir *Bull.* VI, nº 154) sont de Richard de Saint-Victor. Aucun des trois commentaires n'appartient donc à Hugues. O. L.

695. A. Dimier O. C. R. *Notes sur Godefroy (ou Geoffroy) de Péronne.* — Cîteaux in de Nederlanden 7 (1956) 286-290.

Le P. D. redresse maintes erreurs commises par dom M. Brial (*Hist. littér. de la France* XIV, 426-430) concernant la vie et les écrits de Godefroy de Péronne.

Celui-ci entra à Clairvaux en 1131, fut nommé prieur de l'abbaye en 1140 et y mourut en 1144. On ne connaît pas d'écrits de Godefroy de Péronne ; ceux que dom Brial lui attribue sont en réalité de Geoffroy d'Auxerre, comme dom J. Leclercq l'a démontré. O. L.

696. R. B. C. Huygens. *Otia de Machomete. Gedicht von Walter von Compiègne.* — Sacris erudiri 8 (1956) 287-328.

Le moyen âge latin s'est toujours intéressé à Mahomet. Témoin ce poème de 1090 vers, les *Otia de Mahomete*, dont l'édition princeps parut en 1847, mais dont M. H. présente une édition plus critique d'après *Paris Nat. lat. 8501 A* et *11332*, deux manuscrits du XIIe siècle, indépendants l'un de l'autre. Le début du récit nous renseigne sur l'auteur : il s'agit d'un *Walter*, qui entendit ce récit de la bouche d'un *Warnerius abbas*, lequel l'avait appris d'un certain *Paganus, clericus Senonum magnus in ecclesia*. M. H. précise : ce *Paganus* est sans doute celui qu'on retrouve abbé en 1119 et 1125 ; Garnier est un moine de Marmoutier, abbé de 1137 à 1155 ; *Walter* ou Gauthier ne peut être que Gauthier de Compiègne, abbé de Saint-Martin de Chartres, auparavant moine de Marmoutier ; le prologue du poème dit clairement qu'il entendit le récit de Garnier dès avant 1131, mais qu'il ne rédigea son poème qu'après 1137, c'est-à-dire après l'élection de Garnier. O. L.

697. Th. Silverstein. *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 22 (1955) 217-301.

Cet ouvrage de cosmogonie, du XIIe siècle, est conservé en 4 manuscrits : *Oxford Bodl. Digby 67* et *221*, *Oxford Bodl. 464*, *Utrecht Univ. 722*. M. S. l'édite, en prenant *Oxford Bodl. Digby 221* comme texte de base. Que peut-on en dire de précis ? L'auteur est occidental, chrétien, avec un penchant pour l'astrologie ; il dépend des *Quaestiones naturales* d'Adélard de Bath, de la *Philosophia mundi* de Guillaume de Conches, probablement aussi du *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor ; il connaît encore le *De natura rerum* de Boèce, les *Saturnalia* de Macrobe, le *De processione mundi* de Gundisalvi et autres ouvrages. Grâce à ce patient inventaire des sources, M. S. peut assigner à cet anonyme une date approximative. Un des manuscrits (*Oxford Bodl. Digby 67*) est de la fin du XIIe siècle ou du début du XIIIe ; l'ouvrage est donc antérieur à 1200 ; d'autre part il utilise la traduction de Jean d'Espagne commencée en 1135 et il a été à son tour utilisé par Bernard Silvestris dans son *De mundi universitate* de 1147. L'ouvrage doit donc s'insérer entre 1135 et 1147. Son influence fut très limitée : en dehors de Bernard Silvestris, peu d'écrits l'ont utilisé : le *De septem septenis* attribué, à tort probablement, à Jean de Salisbury, le *Sapientiale* de Thomas d'York (vers 1250), le *De causa Dei* de Thomas Bradwardine (1349). O. L.

698. J.-M. Déchanet O. S. B. *Le pseudo-prologue du « De contemplando Deo ».* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 5-12.

Dans les éditions courantes (PL 184, 365 A-367 A) on lit un prologue *In lacu* au *De contemplando Deo* de Guillaume de Saint-Thierry. Dom D. a été frappé de la différence de mentalité qui sépare les deux écrits. De là son enquête sur la tradition manuscrite. Deux seuls manuscrits (*Bruges Ville 128* et *126*) réunissent les deux pièces. Mais à la seule inspection matérielle des deux manuscrits, on constate que les deux pièces sont tout à fait étrangères l'une à l'autre. Et rien d'ailleurs ne prouve que ce prologue soit l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry. O. L.

699. L. De Simone. *Gli aspetti filosofici della mistica di Guglielmo di Saint-Thierry.* — Doctor communis 4 (1951) 47-52.

Cette étude est à joindre aux deux autres que M. De S. a déjà consacrées à Guillaume de Saint-Thierry et à sa mystique (voir *Bull.* VI, nº 1436 et VII, nº 376). Celle-ci veut montrer que, malgré son opposition à Abélard et à Gilbert de la Porrée, Guillaume ne méprise pas le rôle de la raison en théologie, bien au contraire. Elle sert de fondement à sa mystique, en ce sens que la contemplation doit s'appuyer sur une connaissance approfondie de soi. De là la nécessité de l'étude de l'âme et de ses relations avec le corps ; de là aussi la doctrine de l'image, qui joue un rôle primordial dans sa pensée. La poursuite de la réalisation parfaite de cette image de Dieu en l'homme, à laquelle on accède en s'élevant par des degrés divers, débouche sur la contemplation de la vérité increée. M. De S. conclut en montrant comment Guillaume de Saint-Thierry prélude ainsi aux positions de saint Bonaventure et de saint Thomas. H. B.

700. D. Van den Eynde O. F. M. *Complementary Note on the Early Scholastic « Commentarii in psalmos ».* — Franciscan Studies 17 (1957) 149-172.

Le P. V. d. E. enrichit considérablement et corrige en plusieurs points une étude antérieure sur les premiers commentaires des Psaumes à l'époque scolastique (voir *Bull.* VII, nº 989). Il admettait alors que le commentaire de PL 152 attribué à saint Bruno, le fondateur des chartreux (= *Bruno*), était bien de lui et que le commentaire de PL 131, attribué à Remi d'Auxerre (=*Remi M*), était antérieur au XIe siècle. Il n'avait pas consulté deux commentaires inédits : celui du Pseudo-Remi d'*Admont 99* (= *Remi A*), qui va jouer un rôle capital dans le présent article, et la *Glosula Gilberti Universalis* de *Laon 17* (= *Glosula*). Le P. V. d. E. va confronter ces quatre commentaires, surtout concernant l'eucharistie (Psaume 21) et arriver aux conclusions suivantes. La première est capitale : *Remi M*, *Bruno* et la *Glosula* dépendent tous trois et directement de *Remi A* comme de leur source. Un second problème se pose : ces commentaires dépendent-ils l'un de l'autre ? Il n'est pas prouvé que *Bruno* et *Remi M* dépendent l'un de l'autre. *Bruno* serait-il la source de la *Glosula* ? Cela n'est pas sûr : on suppose à priori l'authenticité de *Bruno*, et puis *Bruno* et la *Glosula* dépendent de la même source *Remi A*. Il n'est pas certain non plus que la *Glosula* ait exploité *Remi M*. Le dernier problème est celui de la date de ces quatre commentaires. L'essentiel est de fixer celle de *Remi A*, source des trois autres. Sa doctrine sur l'eucharistie, l'emploi de la formule *ens*, *entes* au lieu de *existens*, *existentes*, invitent le P. V. d. E. à dater *Remi A* du milieu du XIIe siècle. Il s'ensuit que le commentaire attribué à saint Bruno (=*Bruno*) ne peut être de lui, car *Bruno* dépend de *Remi A* ; d'autre part saint Bruno est mort en 1101. D'autres raisons encore invitent à situer *Bruno* après 1150 et même 1154. Quant à *Remi M* (PL 131), sa dépendance à l'égard du Commentaire sur les Psaumes de Pierre Lombard nous oblige à le placer aussi après 1150. Et de même la *Glosula*, qui dépend certainement de *Remi A* et sans doute aussi de *Bruno*. Inutile de souligner l'intérêt de cette étude du P. V. d. E. qui renverse plusieurs positions apparemment garanties. Je ne fais que signaler les conclusions ; aux compétences le soin de les apprécier, surtout en ce qui concerne la date de *Remi A*. O. L.

701. *The English Text of the « Ancrene Riwle ».* Edited from British Museum MS. Royal 8 C. I by A. C. BAUGH (Early English Text Society, Original Series, 232). — London, G. Cumberledge, 1956 ; in 8, XI-58 p. et 1 pl. Sh. 20.

L'*Early English Text Society* s'attache à publier les divers manuscrits de l'*Ancrene Riwle*, cette règle pour recluses qui constitue l'un des plus anciens documents connus de la littérature anglaise. Plusieurs ont déjà été édités (voir *Bull.* VI, n° 2145 ; VII, n° 1756). Cette fois, il s'agit du ms. *Londres Brit. Mus. Royal 8. C. I*, f. 122-143, du XVe siècle ; ce texte correspond aux livres II et III du ms. *Brit. Mus. Cotton. Nero A. XIV* (*Bull.* VI, n° 2145). L'édition, comme les précédentes, est très soignée et cherche à donner une image aussi fidèle que possible du manuscrit. F. V.

702. *The Ancrene Riwle.* Translated into Modern English by M. B. SALU, with an Introduction by G. SITWELL O. S. B. and a Preface by J. R. R. TOLKIEN. — Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1956 ; in 8, XXVII-196 p. Dl. 2.75.

Édition américaine inchangée de l'ouvrage dont nous avons recensé l'édition anglaise dans *Bull.* VII, n° 1757. F. V.

703. J. LECLERCQ O. S. B. *Manuscrits cisterciens dans les bibliothèques d'Italie.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 10 (1954) 302-307.

Dom L. continue sa prospection des bibliothèques italiennes (voir *Bull.* VII, n° 406). Ici ce sont des bibliothèques de l'Italie du nord et du centre qui sont explorées. Parmi les manuscrits cités (seuls sont retenus ceux qui ne figurent pas dans les catalogues imprimés) mentionnons des écrits de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Ogier de Locedio, Arnoul de Bohéries, Alain de Lille, Hélinand de Froidmont, Adam de Perseigne, Aelred de Rievaulx etc. H. B.

704. J. LECLERCQ O. S. B. *Textes cisterciens à la Bibliothèque de Colmar.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 10 (1954) 308-313.

La Bibliothèque de Colmar, dont il n'existe pas de catalogue imprimé des manuscrits, possède quelques ouvrages cisterciens, que dom L. décrit sommairement. Glanons-y des *Flores* de saint Bernard et le *De doctrina cordis* de Gérard de Liège. H. B.

705. V. SAXER. *Chronique bernardine.* — Revue thomiste 56 (1956) 741-778.

M. S. résume fort attentivement les études présentées à l'occasion du VIIIe centenaire (1953) de la mort de saint Bernard. D'abord les nombreux travaux de dom J. Leclercq sur les manuscrits et les enquêtes préparatoires à l'édition critique des œuvres du saint docteur dont on peut saluer le début (cf. *Bull.* VIII, n° 706). Ensuite, les ouvrages collectifs, qui souvent sont le fruit de congrès ; M. S. cite ceux qui ont été recensés dans *Bull.* VII, nos 999, 1000, 1004. Et enfin l'une ou l'autre monographie sur le saint (celles qu'on a signalées dans *Bull.* VI, n° 1438 et VII, n° 1012). Le bilan, si riche soit-il, est encore bien incomplet ; on

aurait pu ajouter quatre ouvrages collectifs recensés dans *Bull.* VII, nos 1001-1003, 1011. Beaucoup d'autres monographies ont paru ; cf. *Bull.* VII, nos 1005, 1006, 1013 etc. Le mérite de la chronique de M. S. consiste avant tout dans le soin apporté dans l'exposé des études doctrinales, exposé fort détaillé et enrichi de notes personnelles. O. L.

706. S. BERNARDI *Opera.* Vol. I : *Sermones super Cantica canticorum 1-35.* Ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ O. S. B., C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS O. S. B. — Romae, Editiones cistercienses, 1957 ; in 4, LXVIII-261 p.

Si l'on veut avoir quelque idée des travaux préliminaires à cette édition critique des *Sancti Bernardi Opera*, qu'on veuille se reporter aux travaux de M. C. H. Talbot (*Bull.* VII, nos 1004, 1365) et de dom J. Leclercq (*Bull.* VI, nos 145, 438-440, 1440 ; VII, nos 385, 406, 410, 999, 1008, 1364, 1367, 1386, 1723, 1724 ; VIII, nos 176-177). Rarement une édition critique de textes aura été préparée avec autant de soin. Les éditeurs se sont trouvés devant un dossier énorme. De leurs voyages à travers toute l'Europe, dom L. et dom R. ont rapporté les microfilms de quelque 1500 manuscrits bernardins. En ce qui concerne les *Sermones super Cantica canticorum*, dont les savants éditeurs présentent l'édition critique, on en relève 111, la plupart du XIIe siècle. L'histoire du texte de ces *Sermones* est très enchevêtrée. Dom L. a pu en discerner trois recensions principales, sans compter les contaminations, dont plusieurs datent du vivant même de saint Bernard. Une première vient de Clairvaux même. On serait tenté d'y voir l'archétype ou du moins un texte tout proche de l'original ; or dom L., après examen minutieux, constate que ce texte dépend de deux autres recensions. La première de celles-ci est celle de Morimond, qu'on retrouve en Autriche, en Bavière et autres lieux dépendant de cette abbaye : on n'en a pas retrouvé l'archétype, mais elle présente la tradition la plus ancienne. La seconde de ces recensions est dénommée par les éditeurs la tradition anglaise ; c'est en Angleterre surtout qu'on la rencontre dans les nombreux monastères dérivant directement de Clairvaux.

Les *Sermones super Cantica* sont au nombre de 86 ; saint Bernard a commencé ses sermons à la fin de 1135 et les a poursuivis, avec interruptions, jusqu'à sa mort (1153), n'étant arrivé qu'au verset 1 du ch. 3. Le présent volume contient les 35 premiers sermons. Les éditeurs n'ont pas constitué eux-mêmes un texte basé sur les leçons jugées les meilleures et empruntées à plusieurs recensions : c'eût été une nouvelle contamination à ajouter à celles du XIIe siècle. Ils ont choisi comme texte de base la recension anglaise : en rang principal *Oxford Merton Coll. 46*, estimé le plus ancien et le mieux garanti ; ensuite *Londres Brit. Mus. Royal 2. D. XXVII*, *Oxford Bodl. Rawlinson C. 118*, *Cambridge Pembroke Coll. 9* et *Durham Cathedr. IV. B. 22*, manuscrits soigneusement décrits dans l'introduction, p. L-LVII. L'apparat critique est sobre, mais judicieusement établi : « on a omis les leçons dues à des scribes inintelligents ou distraits, qui ne nous apprennent rien sur l'histoire du texte ». La présentation typographique est excellente, avec son format commode, ses caractères assez grands et son texte aéré. Le second volume, qui comprendra les sermons 36-86, paraîtra incessamment. Grâce aux savants éditeurs, on possèdera un texte bien supérieur à celui de Jean Mabillon. O. L.

707. A. VAN DEN BOSCH O. C. R. *Rondom de Hoogliedcommentaar van Sint Bernardus.* — Cîteaux in de Nederlanden 7 (1956) 278-285.

Le P. V. d. B. apprécie judicieusement les dernières publications concernant le Commentaire de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques, publications qui ont été signalées dans *Bull.* VII, nos 394, 1002, 1011, 1343, 1367, 1368, 1723.

O. L.

708. L. Grill O. Cist. *Die Kreuzzugs-Epistel St. Bernhards : « Ad peregrinantes Jerusalem ».* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 67 (1956) 237-253.

On sait que saint Bernard a rédigé une sorte de petite encyclique, *Sermo mihi ad vos*, pour exhorter les fidèles à participer à la seconde croisade. La lettre était envoyée tantôt à un personnage en particulier, tel Manfred de Brescia, tantôt à une nation entière, *ad genten Anglorum*. On savait aussi qu'il en avait envoyé une à tous les chrétiens, *ad peregrinantes Jerusalem*. Le P. G. vient de l'éditer d'après *Barcelone Arch. Cor. Arag. Ripoll 56*, f. 58r-58v (XIIIe-XIVe s.). Elle date de Clairvaux 1146. Il est remarquable que ce texte passe-partout se modifie légèrement selon la qualité des destinataires. Le P. G. en donne quelques exemples.

O. L.

709. A. Van den Bosch O. C. R. *L'intelligence de la foi chez saint Bernard.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 85-108.

C'est surtout en étudiant les introductions à ses sermons, note le P. V. d. B., qu'on peut atteindre la pensée intime de saint Bernard sur la vie spirituelle. Chaque événement de la vie du Christ, tout fait de l'Ancien Testament est un enseignement. Cet enseignement n'est pas le fruit d'une recherche scientifique, mais il relève de la foi. C'est la foi, et non la raison, qui nous révèle le mystère. On comprend dès lors que saint Bernard devait s'opposer à Pierre Abélard qui, au dire du saint, faussait entièrement le rôle de la raison en soumettant la foi à son empire. Mais ce que la raison ne peut donner, l'expérience mystique le peut. Ce n'est pas dans les écoles séculières, mais à l'« école du service divin » qu'on apprend la vraie théologie, la « théologie monastique ». L'illumination divine qui nous permet de scruter les mystères est celle que donne la vie du cloître loyalement vécue.

O. L.

710. A. Van den Bosch O. C. R. *The Christology of St. Bernard : A Review of Recent Work.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 245-251.

Le P. V. d. B. fait l'inventaire des opinions émises récemment sur la place qu'occupe le Christ dans les vues de saint Bernard concernant la vie spirituelle. La richesse des exposés du saint docteur se soumet malaisément à des formules précises. On peut cependant discerner deux aspects de la piété bernardine : une dévotion très humaine à l'humanité du Christ et une contemplation du Verbe. Le tout serait de déterminer si ces deux aspects s'intègrent en une véritable synthèse.

O. L.

711. J. Runte. *Die Gottesliebe im St. Trudperter Hohen Lied und Bernhard von Clairvaux.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 27-41.

En 1934, H. Menhardt éditait un commentaire anonyme sur le Cantique des Cantiques dû à un recteur de moniales du XIIe siècle et provenant de l'abbaye de Saint-Trudpert (voir *Bull.* III, no 652). Ce représentant de la mystique allemande a été étudié par Mlle R. dans sa dissertation doctorale de 1949. Nous en avons ici

un des chapitres, consacré à la charité. Sous l'influence de saint Bernard, la formule *Deum amare* supplante la formule *Deum timere* ; le milieu par excellence où se cultive l'amour de Dieu est le cloître. La profession religieuse n'est plus tant une consécration à l'Église qu'une adhésion de l'âme à la sainte Trinité qui se révèle à nous par le Christ. Nous sommes dans le sillon creusé par saint Bernard, et Mlle R. montre les nombreux points de contact entre les deux mystiques. O. L.

712. P. Gérard. *Les origines du Collège Saint-Bernard de Toulouse (1150-1335)*. — Annales du Midi 69 (1957) 189-205.

L'hospice que possédait à Toulouse, depuis le milieu du XIIe siècle, l'abbaye cistercienne de Granselve fut transformé en 1281 en collège de théologie et rattaché à l'université. Il devint ainsi un des cinq collèges généraux de l'ordre de Cîteaux. Ses statuts s'inspirèrent de ceux du collège des Bernardins à Paris. Benoît XII consacra officiellement son existence en 1335. Il introduisit une distinction nette entre le maître ou lecteur principal et le bachelier ou lecteur secondaire, et créa en outre un *lector Bibliae*. M. G. s'efforce de reconstituer la physionomie de cet établissement en se basant principalement sur les renseignements trouvés aux Archives de la Haute-Garonne. Il ne semble pas avoir recouru aux *Statuta Capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis* édités par J.-M. Canivez.
H. B.

713. C. H. Talbot. *Notes on the Library of Pontigny*. — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 10 (1954) 106-168.

Avec plus de détails que le P. T. Hümpfer (voir *Bull.* VII, no 405), M. T. met en lumière la richesse de la bibliothèque de Pontigny au moyen âge. Dès le XIIe siècle elle comptait un nombre considérable de manuscrits des Pères et des écrivains médiévaux. M. T. en publie quatre catalogues : le premier rédigé par Charles de Tonnelier en 1675 et contenu dans *Paris Arsenal Hist. 839 E* ; le second dressé par l'abbé J. Lebeuf, chanoine d'Auxerre, en 1732 ; le troisième par J. Depaquy, dernier abbé de Pontigny, en 1778 ; enfin le quatrième, liste dressée par les commissaires de la République en 1793. H. B.

714. Pl. Deseille O. C. S. O. *La liturgie monastique selon les premiers cisterciens*. — Maison-Dieu, no 51 (1957) 82-87.

Le P. D. rappelle comment l'austère simplicité de la liturgie chez les premiers cisterciens ne faisait que traduire une doctrine spirituelle magnifiant la pauvreté, tendant à refaire dans l'intimité de l'âme l'image de Dieu et soulignant l'intériorité de la vie contemplative qui se libère des images terrestres. O. L.

715. Ph. Delhaye. *Domo (de interiori)*. — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1548-1551.

M. D. a repéré dans *Chartres 205* un *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*. L'ouvrage, issu des milieux cisterciens du XIIe siècle, étudie avant tout la manière dont le religieux doit « édifier sa conscience », construire la maison de sa vie intérieure. M. D. y discerne l'influence de saint Bernard, d'Aelred de Rievaulx et très probablement de Pierre de Celle ; il signale en outre quelques écrits du temps qui usent de l'allégorie de la « demeure intérieure ». O. L.

716. V. DOUCET O. F. M. *CR de St. John Damascene, De fide orthodoxa Versions of Burgundio and Cerbanus ed. by E. M. Buytaert O. F. M.* (voir *Bull.* VII, nº 1762). — Archivum francisc. histor. 49 (1956) 483-487.

Le P. D. reconnaît volontiers le grand mérite de l'édition que le P. B. a faite des traductions de Burgundio et Cerbanus. Il confirme l'opinion du P. B. concernant la date de la version de Burgundio : celle-ci a été faite en 1153 ou 1154 ; ce qui oblige à placer après cette date le livre des Sentences du Lombard. Quant à la division en 4 livres attribuée par un manuscrit à un *Canc.*, le P. B. croyait pouvoir lire *Cancellarius*, à savoir le chancelier Philippe. Mais le P. D. estime qu'on pourrait lire aussi *Cant.* C'est Étienne Langton, de Cantorbéry, le *divisor* bien connu de la Bible. Le P. D. fait aussi des réserves concernant le choix des manuscrits mis à la base de l'édition du P. B., signale d'autres manuscrits et relève quelques détails. O. L.

717. M. A. SCHMIDT. *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate* (Studia philosophica, Supplementum 7). — Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1956 ; in 8, XI-273 p. Fr. 30.

Cette thèse a été présentée en 1950 à la Faculté de théologie de l'Université de Bâle. Depuis lors plusieurs études ont paru que M. S. a judicieusement utilisées tout en maintenant son point de vue personnel. Ce n'était certes pas chose aisée pour Gilbert de la Porrée que d'entreprendre le commentaire du *De Trinitate* de Boèce. Négligeant d'étudier la Trinité d'après les vestiges qu'elle laisse dans l'âme, Boèce s'était placé résolument sur le plan métaphysique : comment exprimer ce dogme en langage philosophique naturel ? Ce travail périlleux tenta Gilbert de la Porrée, ce qui ne fut d'ailleurs pas sans susciter une vive opposition des théologiens aux conciles de Paris (1147) et de Reims (1148). M. S. divise son travail en deux parties. Dans la première, il suit de près le texte même de Gilbert et le commente en une patiente analyse qu'il est impossible de résumer ici. La seconde partie se présente modestement comme une suite de sept compléments où M. S. approfondit certaines questions capitales pour l'intelligence du texte de Gilbert. Tout d'abord, mais en rang secondaire, quelques pages sur les rapports de Gilbert avec l'école de Chartres et spécialement avec Thierry, et sur l'oppositon que lui firent Othon de Freising, Godefroid d'Auxerre le secrétaire de saint Bernard et Jean de Salisbury. Mais il importait avant tout de préciser la portée des termes. Ici l'historien s'engage dans l'évolution du problème des universaux. Nous ne sommes plus à l'époque d'un réalisme outré qui « réifiait » tout concept abstrait, comme si *Deus* et *deitas*, *pater* et *paternitas* étaient deux choses réellement distinctes. Nous sommes à l'époque d'un réalisme modéré, représenté par Pierre Abélard. Gilbert de la Porrée fit effort pour se maintenir dans ce sillon en soulignant l'unité de l'essence divine ; mais le danger était de réduire la trinité à une pluralité purement verbale. C'est ici qu'il fit intervenir le *famosus binarius* de Boèce : *id quod est* et *id quo est*. On distinguera donc la *subsistentia, id quo est*, c'est-à-dire une forme, une perfecion commune à plusieurs êtres, et le *subsistens, id quod est*, c'est-à-dire la détermination individuelle qui pose l'être dans l'existence réelle ; et cependant le *id quo est* et l'*id quod est* ne sont pas deux choses réellement distinctes. A la fin du XIIIe siècle, ces deux perfections désigneront l'essence et l'existence et seront conçues par saint Thomas comme réellement distinctes l'une de l'autre. Ici, il s'agit plutôt de ce qu'en jargon scolastique on

appellera une *distinctio rationis cum fundamento in re*. L'ouvrage de M. S. dénote chez son auteur une trempe peu commune de métaphysicien ; nul doute qu'il soit le bienvenu chez les gens du métier. O. L.

718. T. Gregory. *Nuove note sul platonismo medievale. Dall' « anima mundi » all' idea di natura.* — Giornale critico Filos. ital. 36 (1957) 37-55.

M. G. a repéré dans *Paris Nat. lat. 8624*, f. 17r-24v, une glose fragmentaire sur le *Timée* dont une bonne partie est consacrée à l'*anima mundi*. L'auteur anonyme, appartenant sans doute à la première moitié du XIIe siècle, prétend ne vouloir rapporter que les opinions des autres, — entendez Pierre Abélard et Guillaume de Conches, — mais on n'en devine pas moins ses préférences pour la thèse issue de Platon et de Boèce selon laquelle l'*anima mundi* n'est autre que le Saint-Esprit. Or le concile de Sens condamna Pierre Abélard ; aussi bien celui-ci dans sa *Dialectica* et Guillaume de Conches dans son *Dragmaticon* répudièrent-ils leurs anciennes positions. Mais alors comment maintenir l'esprit du *Timée* ? L'auteur anonyme de *Paris Nat. lat. 8624* avait identifié le Saint-Esprit avec le *naturalis vigor rebus insitus* qui se diversifie d'après la nature des êtres. Mais comment arriva-t-on à faire agréer cette conception naturaliste de l'*anima mundi* ? Grâce à sa parfaite connaissance des milieux chartrains, M. G. peut évoquer à ce sujet des écrits très significatifs : le *De mundi universitate* de Bernard Silvestre, le *De essentiis* d'Herman de Carinthie, disciple de Thierry de Chartres, l'anonyme *De sex principiis*, le *De planctu naturae* d'Alain de Lille. Et ainsi l'*anima mundi* quitte le monde divin pour s'insérer dans la nature intime des êtres ; les termes de *natura*, de *ratio naturalis* trouvent leur sens plénier.

O. L.

719. N. M. Haring. *A Commentary on Boethius' « De Trinitate » by Thierry of Chartres (« Anonymus Berolinensis »).* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 31 (1956) 257-325.

Dans l'introduction à son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce (1160-1170), Clarembaud d'Arras cite comme ses maîtres en la matière Hugues de Saint-Victor et Thierry de Chartres. C'est ce dernier seul qui attire ici l'attention de M. H. On lit dans *Berlin Staatsbibl. lat. fol. 817*, f. 59r-77v, un commentaire anonyme, tronqué au début, avec l'incipit *Aggreditur propositum*, connu sous le nom de *Anonymus Berolinensis*. Dans la littérature du temps M. H. cite deux autres commentaires sur le *De Trinitate* de Boèce : le *Librum hunc*, que son éditeur W. Jansen estimait être probablement de Thierry de Chartres, et un anonyme dans *Paris Nat. lat. 14489*, f. 1r-62r, avec l'incipit *Quae sit*. Il constate que ces deux derniers commentaires n'apparaissent aucunement comme des plagiaires, mais sont l'écho d'un enseignement ferme et personnel. Y aurait-il lieu de parler de reportations ? Sans vouloir se prononcer définitivement, — car il faudrait un long travail de confrontation, — M. H. estime que les trois écrits sont tous originairement de Thierry de Chartres. Il publie *in extenso* le manuscrit de Berlin, avec références fréquentes au commentaire *Quae sit*. Le commentaire de Berlin est-il antérieur ou postérieur au concile de Reims de 1148 condamnant Gilbert de la Porrée ? Cela reste incertain ; on le placera donc prudemment entre 1145 et 1150. O. L.

720. N. M. Haring. *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 30 (1955) 132-216.

M. H. apporte une importante contribution à l'histoire des doctrines chartraines. Une lettre qu'il prouve être de Clarembaud d'Arras, disciple de Thierry de Chartres, atteste que celui-ci a écrit un *Tractatus de sex dierum operibus*. Cet écrit est de fait conservé en 6 manuscrits (*Paris Nat. lat. 647, 3584, 15601, 18096, Cambrai 339, Tours 85*). Deux de ces manuscrits (*Paris Nat. lat. 3584* et *Cambrai 339*) contiennent en outre un écrit que, dans la lettre citée plus haut, Clarembaud appelle modestement un *tractatulus* et présente comme un résumé de l'ouvrage de Thierry. Ce *tractatulus* ne peut être que de Clarembaud : M. H. en confronte les théories avec celles que le même Clarembaud expose dans son *De Trinitate* édité en 1926 par W. Janssen ; ce *tractatulus* a été écrit après la mort de Thierry (1155). C'est en exploitant ces divers écrits que M. H. peut, en meilleure connaissance de cause, définir plus exactement les positions de ces deux Chartrains sur la création et son auteur, Dieu un et trine. M. H., qui a déjà rendu tant de services par ses éditions de textes, édite *in extenso* la lettre de Clarembaud, le *Tractatus de sex dierum operibus* de Thierry et le *Tractatulus* de Clarembaud.

Dans son *De Trinitate* Clarembaud en appelle à ses deux maîtres Thierry et Hugues de Saint-Victor. Dans son édition du *Tractatulus* (p. 215, no 45), M. H. publie un texte sur les divers sens bibliques : historique, moral et allégorique ; de ce dernier relève le sens anagogique. Or nous avons constaté que cette même sous-distinction du sens allégorique se lit dans l'ouvrage où Laurentius « reporta » le premier enseignement de son maître Hugues de Saint-Victor. O. L.

721. B. Tierney. *Foundations of the Conciliar Theory.* The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, 4).—London, Cambridge University Press, 1955 ; in 8, XI-280 p. Sh. 27.6.

M. T. a repris la question de la supériorité du concile sur le pape par un biais nouveau en montrant qu'il existe dans les œuvres des canonistes, de Gratien au grand Schisme (1378), des gloses qui ont contribué à l'élaboration d'une telle théorie. C'est leur méconnaissance plus ou moins grande qui a empêché plusieurs historiens de remonter aux sources mêmes des idées conciliaires et leur ont fait estimer ce mouvement comme quelque chose de purement accidentel et d'extérieur dans l'histoire de l'Église, au lieu d'y voir un développement logique de certaines idées enfouies dans la loi et la doctrine de celle-ci.

M. T. considère, dans une première partie de son ouvrage, les théories des décrétistes sur le gouvernement de l'Église. Ces auteurs ont envisagé les rapports entre le pape et l'Église à la lumière de leur exégèse de *Mt.* 16, 18-19. Pour certains c'est à l'Église seule, dont Pierre est le fondement, qu'a été promise l'indéfectibilité. Ils exprimaient par là des limites aux prérogatives papales. Passant aux relations entre le pape et le concile général, M. T. établit que les décrétistes n'ont pas formulé explicitement la doctrine d'une supériorité juridique du concile sur le pape mais que, par leurs affirmations sur le pape justiciable *a tota Ecclesia* et inférieur au concile en matière de foi, ils l'ont élaborée indirectement. Quant aux cardinaux ils doivent être associés au pape dans le gouvernement de l'Église, agir à sa place en cas de vacance du siège et lui sont même collectivement supérieurs.

Dans une seconde partie, M. T. expose certains aspects ecclésiologiques du XIIIe siècle. Des décrétistes, tel Henri de Suse, assimilent le pape à l'évêque qui,

en de nombreux cas, ne peut agir sans le consentement de son chapitre. Ainsi s'élaborait pour le gouvernement de l'Église une théorie corporative qui faisait résider l'autorité dans la tête et dans les membres.

La dernière partie est consacrée aux idées conciliaires de certains théologiens et canonistes du XIVe siècle. Pour Jean de Paris, le pape ne serait que le dispensateur des biens ecclésiastiques et son élection pourait être révoquée. Pour Guillaume Durand le jeune, les pouvoirs pontificaux doivent être restreints au profit du concile. Pour le cardinal Jean le Moine, la *plenitudo potestatis* revient au groupement constitué par le pape et par les cardinaux. C'est l'œuvre de François Zabarella († 1417) d'avoir porté ces différentes thèses à leur pleine efficacité.

M. T. publie en appendice des gloses d'Huguccio et de Jean le Teutonique, ainsi que des notices sur les canonistes et sur les écrits anonymes mentionnés dans son ouvrage. Il y ajoute une bonne bibliographie des sources et des travaux en la matière, ainsi qu'un utile index onomastique.

Cet ouvrage jette des lumières nouvelles sur la formation des théories conciliaires, plus profondément enracinées qu'on ne le croyait dans les idées du temps.

G. M.

722. H. CHANTEUX. *Quelques aspects juridiques et religieux de l'évolution individualiste du XIIe siècle.* — Recueil d'études sociales à la mémoire de Frédéric Le Play (Paris, A. & J. Picard, 1956 ; in 8, XVI-300 p.) 119-125.

M. Ch. s'appuie surtout sur la multiplication des missels et des bréviaires à partir du XIIe siècle pour constater le déclin de la vie liturgique à cette époque. La piété perd son caractère social et devient beaucoup plus individualiste. A cet égard aussi le temps de saint Bernard marque un tournant. H. B.

723. C.-G. ANDRÉN. *Konfirmation i Sverige under medeltid och reformationstid.* With a Summary in English (Bibliotheca theologiae practicae, 1). — Lund, Gleerup, 1957 ; in 8, 316 p. Kr. 17.50.

Après une introduction qui rappelle l'usage de l'Église ancienne, M. A. aborde la doctrine et la pratique de la confirmation au moyen âge, spécialement en Suède. A la vérité la Suède est étroitement dépendante des scolastiques du sud de l'Europe. Les œuvres théologiques et liturgiques qu'on trouve dans ses bibliothèques vont de Pierre Lombard à Guillaume Durand. Les œuvres proprement suédoises sont en étroite dépendance de cette littérature. La doctrine qu'on trouve en Suède n'a donc rien d'original. La confirmation est séparée du baptême. C'est un sacrement qui prend place en second lieu dans la série des sept sacrements. Du point de vue disciplinaire il y a plus de choses intéressantes dans les documents utilisés par l'auteur. Malheureusement la langue employée empêchera beaucoup de chercheurs d'y aller puiser. Il ne semble pas que M. A. ait très bien saisi la doctrine des scolastiques. Ainsi au chapitre 4 (p. 150-205) il voit dans l'acte de la confirmation une tension entre les conditions imposées et le don de l'Esprit. Il semble confondre un sacrement qui agit *ex opere operato* avec un rite magique. Les chapitres suivants concernent la confirmation dans l'Église réformée et n'intéressent plus ce *Bulletin*. B. B.

724. A. M. LANDGRAF. *Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus.* — Scholastik 31 (1956) 533-544.

Mgr L. cite plusieurs cas d'hésitation ou de variation dans l'enseignement de Pierre Lombard. Ainsi dans les questions : les vertus sont-elles conférées aux

enfants dans le baptême ; la vertu est-elle un mouvement de l'âme ou un *habitus* ; les vertus sont-elles connexes entre elles ; comment définir le libre arbitre ? Souvent le Lombard suspend prudemment son jugement ; il lui arrive aussi de modifier dans son *Liber Sententiarum* ce qu'il avait dit dans sa *Magna glossatura*.

O. L.

725. St. Aelred of Rievaulx. *A Letter to His Sister.* From the Latin and Middle English Versions edited by G. Webb and A. Walker (Fleur de Lys Series, 11). — London, A. R. Mowbray, 1957 ; in 12, 64 p. Sh. 5.

Parmi les écrits d'Aelred de Rievaulx figure une lettre écrite vers 1160 à sa sœur recluse, dont on ne connaît ni le nom, ni le lieu de résidence, sorte de règlement de vie inspiré de la tradition bénédictine et plus spécialement cistercienne. Cette lettre s'est fourvoyée au XVIe siècle parmi les écrits de saint Augustin et figure aujourd'hui parmi les ouvrages du saint docteur (PL 31, 1451-1474) sous le titre *De vita eremetica ad sororem liber.* Aelred y souligne l'importance du silence pour sauvegarder la chasteté, met en valeur la vie contemplative et pour entretenir celle-ci présente des méditations sur la vie du Christ et les fins dernières. MM. W. et W. ont utilisé la traduction anglaise médiévale contenue dans le manuscrit Vernon (*Oxford Bodl. Eng. Poet. a. 1*) et l'ont adaptée aux exigences du langage d'aujourd'hui. O. L.

726. R. Schilling O. C. R. *Aelredus van Rievaulx : Deus amicitia est.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 13-26.

Un des grands objectifs de la pensée d'Aelred de Rievaulx fut de scruter le mystère de la charité. Le P. S. rappelle la théorie d'Aelred sur l'âme humaine, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le péché d'Adam a détruit ces rapports avec Dieu. La charité les rétablit. C'est en effet la charité qui, par la voie de l'illumination, donne à l'âme une connaissance expérimentale de Dieu et cette amitié avec Dieu qui s'opère par l'amour du Christ. O. L.

727. A. Van den Bosch O. C. R., R. De Ganck O. C. R. *Isaak van Stella in de wetenschappelijke literatuur.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 203-218.

Revue critique très soignée de toutes les études publiées depuis Fr. Bliemetzrieder (1904) sur Isaac de Stella : sa vie, encore peu connue (de 1110-20 à 1169) ; ses écrits et spécialement les théories du *De anima* : l'objet de la connaissance, l'identité de l'âme et de ses facultés, les activités de celles-ci, l'union de l'âme et du corps, la connaissance par voie d'illumination, les vestiges de la Trinité dans l'âme humaine. O. L.

728. Th. Silverstein. *Andreas, Plato, and the Arabs. Remarks on Some Recent Accounts of Courtly Love.* — Modern Philol. 47 (1949) 117-126.

Ces quelques pages sont surtout destinées à faire le point sur la question des origines de l'amour courtois. On sait combien les historiens sont partagés entre l'influence de la mystique chrétienne (surtout bernardine), du néoplatonisme, de la poésie et de la philosophie arabes. M. S. relève en particulier l'apport des études du regretté P. A. J. Denomy, en même temps qu'il souligne les points faibles de sa position (voir *Bull.* V, n° 910 et VII, n° 363). Il attire l'attention

sur une certaine parenté entre la conception de l'amour courtois chez les troubadours et chez Apulée, *De Platone* II et aussi dans l'*Asclepius*, qui étaient connus à Chartres dès l'époque de Fulbert. H. B.

729. RICHARD OF SAINT-VICTOR. *Selected Writings on Contemplation.* Translated with an Introduction and Notes by C. KIRCHBERGER (Classics of the Contemplative Life). — London, Faber & Faber, 1957 ; in 8, 269 p. Sh. 21.

De longs extraits de l'œuvre de Richard de Saint-Victor sont ici présentés en traduction anglaise ; ils sont repris avant tout au *Benjamin minor* et au *Benjamin maior*. Une longue introduction couvrant près de 75 pages résume la vie de Richard, ses idées sur la contemplation et ses sources, ainsi que son influence tant sur le continent qu'en Angleterre. L'auteur s'inspire des principales études publiées ces temps-ci par Mlle B. Smalley et M. J. Châtillon. A. B.

730. J. BEUMER S. J. *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker.* — Scholastik 31 (1956) 213-238.

Certains historiens ont tendance à minimiser la valeur doctrinale de Richard de Saint-Victor. A-t-il un système de théologie ? Est-il vraiment un mystique, parlant d'expérience personnelle du divin ? Le P. B. consacre de solides et instructives pages à montrer dans quel sens il fut à la fois et sans contradiction théologien et mystique : sa théologie se construit sous l'influence de la mystique, et à son tour sa mystique est à base de théologie. Et tout d'abord le théologien s'alimente à la mystique. Tâchons de comprendre ce que nous croyons ; mais pour le comprendre, il faut la foi, *si non credideritis, non intelligetis* ; mais aussi la pureté de l'âme et l'illumination divine. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les *rationes necessariae* tendant à démontrer par la raison la trinité des personnes divines, raisons qui n'impliquent aucun rationalisme et qui cependant donnent l'assurance d'atteindre la vérité. C'est aussi à la mystique que nous devons le manque de précision technique et même de logique qui déroute le lecteur de Richard, lequel est loin d'avoir hérité de la netteté d'esprit d'un Pierre Abélard ou d'un Hugues de Saint-Victor. D'autre part, chez Richard, la mystique s'alimente à la théologie et c'est là son trait caractéristique. Tandis que les mystiques antérieurs, surtout saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, fusionnaient connaissance et amour, Richard les distingue clairement : l'amour naît de la connaissance, *omnis affectio ex cogitatione oritur*. De là la trilogie : *cogitatio*, *meditatio* et *contemplatio*, celle-ci étant la suite des deux opérations intellectuelles précédentes ; de là aussi les six genres de contemplation : connaissance des êtres corporels, puis des êtres spirituels et enfin, dans les deux derniers genres, l'intelligence des choses divines. La dépendance de la mystique à l'égard de la théologie se manifeste encore dans le fait que Richard fait dépendre la contemplation mystique de la connaissance ou vision béatifique, du concours de la grâce divine et de l'effort de l'intelligence humaine, comme aussi de la connaissance de la sainte Écriture.

On devine l'importance de l'étude du P. B. : elle nous montre sur le vif l'aurore de temps nouveaux. Richard de Saint-Victor se rattache à la théologie « monastique » s'appuyant sur une expérience personnelle du divin ; en même temps il s'intègre déjà dans le courant de la théologie scolastique où la psychologie individuelle fait place à une métaphysique impersonnelle et de portée universelle.

O. L.

731. M.-M. Lebreton. *Recherches sur les manuscrits contenant des sermons de Pierre le Mangeur.* — Bulletin d'Information de l'Inst. de Rech. et d'Hist. des Textes 4 (1955) 35-36.

Mlle L. enlève à Pierre le Mangeur un sermon qu'il faut restituer à Julien de Vézelay (voir *Bull.* VII, nos 1032 et 1392); et d'autre part elle ajoute un nouveau sermon aux quelque 150 de Pierre le Mangeur. O. L.

732. O. Bauer O. S. B. *Frowin von Engelberg. Ein christlicher Humanist des 12. Jahrhunderts.* — Civitas 2 (1946-47) 339-345.

Cf. *Bull.* VI, no 457.

733. Hildegard von Bingen. *Keuze uit de geschriften.* Vertaald en ingeleid door W. Lampen O. F. M. (Monumenta christiana, Reeks II, 3). — Utrecht, Het Spectrum, 1956 ; in 8, LV-168 p. Fl. 9.50.

Ce volume s'ouvre par une importante introduction sur la vie et les œuvres de la grande moniale de Bingen ; elle contient en outre des éclaircissements sur les visions en général et celles de sainte Hildegarde en particulier. Les extraits traduits sont assez rares en ce qui regarde le *Scivias* et les visions, mais plus abondants pour l'*Ordo virtutum*, les lettres, le commentaire de l'évangile et le *Liber vitae meritorum.* F. V.

734. M. Schrader, A. Führkötter O. S. B. *Die Echtheit des Schrifttums der Hl. Hildegard von Bingen.* Quellenkritische Untersuchungen (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 6). — Köln, H. Böhlau, 1956 ; in 8, XI-208 p. et 19 pl. Mk. 20.

Sainte Hildegarde († 1179) inspire aux historiens de la littérature médiévale un double sentiment : celui d'une réelle admiration et celui d'une certaine méfiance. Admiration, parce que les œuvres de cette moniale, qui se dit elle-même inculte, sont aussi variées que profondes. Méfiance, parce que Hildegarde avoue avoir eu plusieurs collaborateurs lettrés dont, par ailleurs (sans doute par la plume de ces mêmes collaborateurs), elle réduit singulièrement le rôle.

La tradition attribue à Hildegarde trois ouvrages de théologie mystique, — le *Scivias*, le *Liber vitae meritorum* et le *Liber divinorum operum*, — deux ouvrages de médecine, des lettres, des exposés et des commentaires sur divers sujets religieux, ainsi que quelques autres compositions en prose et en vers.

Avant même de disposer d'une édition critique des *Opera Hildegardis*, dames S. et F., bénédictines de l'abbaye Sainte-Hildegarde à Eibingen, se sont attelées à la tâche ardue de démêler les questions d'authenticité en se référant, d'une part, à la tradition littéraire, d'autre part, à la tradition manuscrite. L'une et l'autre font l'objet d'un examen détaillé et approfondi. La conclusion est péremptoire : les témoignages littéraires aussi bien que les prototypes de l'œuvre se rattachent étroitement au temps de sainte Hildegarde et à son abbaye, et la plupart de ses écrits offrent ainsi une parfaite garantie d'authenticité.

Le problème se trouve-t-il dès lors entièrement résolu ? Dames S. et F. le croient fermement. On doit leur faire remarquer cependant qu'elles ne consacrent que quatre pages à la contribution des collaborateurs et qu'elles admettent sans discussion, — parce que c'est écrit, — que cette contribution a été minime.

A vrai dire, le problème me paraît historiquement insoluble. Mais en tenant

compte des mœurs littéraires de l'époque, je crois à une certaine mise en scène. En d'autres mots, je vois moins en Hildegarde l'« auteur » que la lointaine inspiratrice de ses œuvres. En somme, cela suffit à sa gloire et cela diminue, dans notre chef, les chances d'erreur. M. C.

735. D. BAUMGARDT. *The Concept of Mysticism: Analysis of a Letter Written by Hildegard of Bingen to Guibert of Gembloux.* —Review of Religion 12 (1947-48) 277-286.

736. B. HELBING-GLOOR. *Natur und Aberglaube in « Policraticus » des Johannes von Salisbury* (Geist und Werk der Zeiten, 1). — Zürich, Fretz & Wasmuth, 1956 ; in 8, 118 p. Fr 9.50.

Mme H.-G. s'est attachée aux deux premiers livres du *Policraticus* de Jean de Salisbury dénonçant les multiples superstitions qui déformaient la foi du peuple chrétien. Après une solide introduction sur l'esprit général de la philosophie de Jean de Salisbury et sa parenté avec l'école de Chartres, elle rassemble sous quelques titres les abus qu'on faisait alors des sciences de la nature. Tout d'abord la signification qu'on attribuait à la présence ou au comportement de certains animaux : hibou, aigle, corbeau, faucon, loup, lièvre, cigogne etc. Ensuite toutes les variétés de la magie qui, selon Jean de Salisbury, ne pouvait s'exercer que par un pacte conclu avec le démon : *incantatores, arioli, aruspices, phycii, vultivoli, imaginarii, coniectores, chiromantici, specularii, mathematici, salissatores, sortilegi, augures*, que Jean de Salisbury définit dans son livre I, chap. 12. C'est encore l'abus qu'on faisait alors des songes pour en augurer l'avenir, au fond une variété de la magie, comportant tous les genres de divination : quoique l'Écriture admette parfois la vérité des songes, la prudence exige que, sauf indication nette de la part de Dieu, on se défie des songes et des prophéties qu'on en déduit, puisque la plupart du temps les songes relèvent de causes purement physiques et qu'au surplus il faut toujours tenir de compte de la liberté humaine qui déjoue les plus savants calculs. Et voici enfin l'astrologie. Jean de Salisbury distingue l'astronomie, *mathesis doctrinalis*, et l'astrologie, *mathesis divinatoria* : tout en reconnaissant une réelle action des astres sur le corps humain, il a soin de revendiquer la liberté humaine agissant par elle-même et sous la motion de la grâce divine.

L'intérêt de ce petit livre, révélateur des déviations de la piété populaire au XIIe siècle, se double du fait que Mme H.-G. a recueilli ce qu'en ont dit les auteurs du temps (Honorius dit d'Autun, Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Guillaume de Conches, les maîtres de Chartres), sans compter les prédécesseurs, Macrobe, saint Isidore, Tertullien et autres. O. L.

737. J. B. VALVEKENS O. Praem. *Commentaria in Canticum Canticorum Philippi de Harvengt.* — Analecta Praemonstratensia 32 (1956) 147-154.

Développant l'étude du P. J. Beumer (voir *Bull.* VII, nº 1343) sur l'importance du Cantique des Cantiques au moyen âge, le P. V. s'attache davantage aux écrits de Philippe de Harvengt sur la sainte Vierge, préfigurée dans le Cantique biblique. Non pas que Philippe ait songé à l'immaculée conception, mais il insiste sur la médiation de Marie, et sur ce sujet le P. V. apporte des textes intéressants.

O. L.

738. R. BRUMMER. *Auf den Spuren des Philosophen Seneca in den romanischen Literaturen des Mittelalters und des Frühhumanismus.* — Romanica. Festschrift Prof. Dr. Fritz Neubert, Berlin, zum 60. Geburtstag am 2. Juli 1946, herausgegeben von R. BRUMMER (Berlin, Stundenglasverlag, 1948 ; in 8, 286 p.) 55-84.

M. B. présente modestement son travail comme un premier déblaiement d'un terrain encore en grande partie à défricher. De même que l'influence de Sénèque sur la littérature latine médiévale a son épicentre en France au XIIe siècle, c'est aussi en France qu'apparaît la première utilisation de Sénèque (ou du Pseudo-Sénèque) dans une œuvre en langue romane avec *Les vers de la mort* d'Hélinand de Froidmont (vers 1194-97). L'influence s'étend au XIIIe siècle et déborde des écrits de spiritualité sur la littérature profane, entre autres chez les troubadours. Le nom de Sénèque prend place parmi les sages de l'antiquité qui ont en quelque sorte préfiguré ou pressenti le christianisme. Le courant passe aussi en Italie (avec les *Fiori e vita di filosofi*) et en Espagne (avec les *Castigos e documentos* de Sanche IV). Deux ouvrages surtout le rendent populaires : les *Moralités des philosophes* d'Alart de Cambrai (avant 1268) et *Li livres dou tresor* de Brunetto Latini (1262-66). Des traductions d'extraits viennent s'ajouter au rayonnement du personnage, comme les *Proverbes Seneke le Philosophe* et les *Flores de filosofia* ; puis des traductions d'œuvres entières, en France et en Espagne également. Mais cette influence reste encore assez superficielle. Elle se fera plus profonde et plus précise avec le préhumanisme, Italie en tête. Il suffit de citer Pétrarque. Les traductions en langues romanes se multiplient au cours du XVe siècle. Leur action s'étend à tout le domaine de la romanité, qui s'oppose par là aux pays germaniques, où Sénèque est encore quasi inconnu. La Renaissance s'inspirera encore plus directement du philosophe de Cordoue et, vers 1500, sera imprimée à Paris la traduction des *Œuvres de Sénèque* que Laurent de Premierfait avait exécutée au siècle précédent. H. B.

739. F. NIEL. *Albigeois et Cathares* (Que sais-je ?, 689). — Paris, Presses universitaires de France, 1955 ; in 12, 127 p. Fr. 156.

Bref ouvrage de synthèse sur les origines religieuses manichéennes, la doctrine et les luttes (croisade contre les Albigeois, traité de Meaux, Montségur) du catharisme et de l'une de ses principales manifestations, l'albigéisme. M. N. ne fait malheureusement pas le point des connaissances actuelles en ce domaine. Il n'a visiblement pas assimilé les travaux récents qui ont complètement renouvelé la question de l'albigéisme. Il faut aussi regretter son ton souvent passionné pour décrire les adversaires du catharisme. G. M.

740. E. MIKKERS O. C. R. *Neuere Literatur über Joachim von Fiore.* — Cîteaux in de Nederlanden 9 (1958) 286-293.

Le P. M. passe en revue les principaux ouvrages et articles consacrés surtout depuis 1954 à Joachim de Flore, à sa biographie, à sa doctrine, à son influence. Analyses brèves mais concentrées. Le P. M. constate combien il est encore actuellement difficile de faire la part entre les idées authentiques de Joachim et celles qui lui sont faussement attribuées. G. M.

741. GIOACCHINO DA FIORE. *Adversus Iudaeos.* A cura di A. FRUGONI (Fonti per la storia d'Italia, 95). — Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1957 ; in 8, XLII-110 p. L. 3000.

Poursuivant l'œuvre commencée par l'*Istituto storico italiano per il Medio Evo*, M. F. nous présente un nouveau traité inédit de l'abbé calabrais.

Dans son introduction M. F. passe tout d'abord en revue les principaux travaux consacrés à Joachim de Flore depuis l'édition par E. Buonaiuti du *Tractatus super quatuor Evangelia* (voir *Bull.* I, nº 573). Depuis lors bien des progrès ont été réalisés dans l'étude de l'homme et de l'œuvre. Il examine ensuite comment, dans le présent traité, également connu sous le nom de *Contra Iudaeos* (cf. F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, p. 19), Joachim a envisagé la conversion des Juifs non pas tant comme un problème de fidélité à la vérité que comme un problème eschatologique inséré dans l'histoire de l'humanité.

L'édition critique du texte est basée comme pour les traités précédents sur le manuscrit le meilleur, *Padoue Ant. 322* (*A*). L'apparat critique signale les variantes apportées par *Reggio Emilia Bibl. Sem. IV. 4* (*R*), *Dresden Landesbibl. A. 121* (*D*), *Prague Chap. metrop. CXCV* (*P*). *Wolfenbüttel Landesbibl. Hermst. 360*, qui ne contient qu'un court fragment du traité, et *Nuremberg Stadtbibl. Cent. II. 51*, remaniement du traité pour les besoins d'une controverse, ont été écartés. L'édition contient également un apparat biblique, identifiant les nombreuses citations vétero-testamentaires et explicitant les allusions scripturaires. Deux index : l'un des références bibliques, l'autre onomastique et analytique. On ne peut que féliciter M. F. de la présentation de cette édition. G. M.

742. C. Baraut O. S. B. *Un tratado inédito de Joaquin de Fiore : De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam.* — Analecta sacra Tarrac. 24 (1951) 32-122.

Dom B. défend l'authenticité de ce traité, en livre le contenu, place sa composition dans les années 1186-1187. Il en publie ensuite le texte d'après *Padoue Ant. 322* (*A*) et signale en note les variantes qu'apporte *Vat. lat. 4860* (*V*) qui contient une copie fragmentaire et défectueuse de ce traité. G. M.

743. M. Reeves, B. Hirsch-Reich. *The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore.* — Rech. Théol. anc. méd. 21 (1954) 211-247.

Cédant au goût du temps pour la symbolique, Joachim de Flore a divisé l'histoire, dans plusieurs de ses traités, en deux ou trois grandes périodes. Pour en décrire le déroulement, il emploie de préférence le symbolisme des sept sceaux de l'Apocalypse. Aussi peut-on lui attribuer ce traité *De septem sigillis* qui figure dans la plupart des manuscrits de son *Liber figurarum*. Les auteurs nous décrivent les manuscrits qui contiennent ce traité, leurs relations et caractéristiques et en fournissent l'édition critique. G. M.

744. A. Crocco. *La formazione dottrinale di Gioacchino da Fiore e le fonti della sua teologia trinitaria.* — Sophia 23 (1955) 192-196.

S'opposant à P. Fournier, M. C. établit qu'on ne peut découvrir dans les traités de Joachim aucune influence directe des Pères grecs ou de Gilbert de la Porrée. Ses principales sources semblent bien avoir été les Pères latins : saint Hilaire, saint Jérôme et saint Bernard, mais principalement le *De Trinitate* de saint Augustin. G.M.

745. A. Crocco. *La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore.* — Sophia 25 (1957) 218-232.

M. C. défend l'orthodoxie trinitaire de Joachim, qui repousse manifestement le sabellianisme, l'arianisme et toute forme de quaternitarisme. G. M.

746. N. M. Haring. *Apologia de Verbo incarnato. Errata.* — Franciscan Studies 17 (1957) 85.

M. H. signale une trentaine de fautes qui se sont glissées dans son article *The so-called Apologia de Verbo incarnato* (voir *Bull.* VII, nº 2584). O. L.

747. A. Van den Bosch O. C. R. *Rondom Alanus van Rijsel.* — Cîteaux in de Nederlanden 8 (1957) 52-56.

Le P. V. d. B. passe en revue les publications sur l'œuvre et la doctrine d'Alain de Lille parues depuis 1950. Il n'a sans doute pas connu à temps l'intervention de M. Rossi (cf. *Bull.* VIII, nº 749) ; il aurait pu signaler aussi l'étude de M. Green (cf. *Bull.* VIII, nº 252). O. L.

748. O. Lottin O. S. B. *La Summa de sacramentis « Totus homo » est-elle l'œuvre d'Alain de Lille ?* — Rech. Théol. anc. méd. 22 (1955) 326-333.

J'ai cru pouvoir démontrer que la doctrine du péché originel dans la *Summa Totus homo* était trop différente de celle d'Alain de Lille pour qu'on puisse parler d'identité d'auteur. J'ai aussi signalé en passant que la différence des styles s'opposait à cette identité. M. G. F. Rossi me contredit sur le premier point ; voir *Bull.* VIII, nº 749. O. L.

749. G. F. Rossi. *Dom Lottin nega invano che Alano di Lilla sia l'autore della « Summa Totus homo ».* — Divus Thomas 59 (1956) 372-388.

M. R. entreprend de démontrer que c'est en vain que j'ai nié (voir *Bull.* VIII, nº 748) l'authenticité alanienne de la *Summa Totus homo*. Mon intention n'est pas d'entrer en discussion ; mais puisqu'il m'a fait l'amabilité de me mettre en évidence dans le titre de son article, je lui dois l'amabilité d'un minimum de réponse. M. R. tient beaucoup à l'inscription de *Paris Maz. 4320* : *Super quartum Sententiarum magistri Alani*. Il serait sans doute ridicule de mépriser les attributions faites par les copistes. Elles sont une première indication qui invite à une enquête dans le sens qu'elles indiquent ; mais elles ne sont pas, pour autant, une preuve. J'ai cité ailleurs (cf. *Bull.* VII, nº 1409) quelques exemples d'inscriptions certainement erronées. On pourrait les multiplier : qu'on se rappelle tous les écrits attribués faussement, sur la foi d'une inscription, à Anselme de Laon, Hugues de Saint Victor, et surtout à saint Bernard, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et autres. La valeur de ces rubriques reste donc subordonnée à d'autres critères : l'examen des doctrines et le style employé ; critères pour lesquels on doit confronter des passages d'une certaine ampleur. C'est ce que j'ai fait. J'ai donc comparé la doctrine du péché originel chez Alain de Lille et dans la *Summa Totus homo*. J'ai dit que dans la *Summa* on retrouve le fonds traditionnel de l'école augustinienne, mais compliqué par « des emprunts faits à l'école abélardo-porrétaine » (p. 330), tandis qu'Alain de Lille était « hostile à l'école augustinienne » (p. 331). Pour me réfuter, M. R. met en parallèle, au cours de plusieurs pages, les textes des deux écrits. Or j'y cherche en vain la preuve que l'opposition que j'ai cru

constater s'avèrerait fausse. J'ai ensuite fait état de la différence de style et autres particularités d'ordre littéraire. Je n'ai pas développé ce thème. Mais, ayant édité un traité d'Alain de Lille (voir *Bull.* VI, nº 1132), je croyais avoir quelque expérience du style alanien. J'ai lu attentivement plusieurs pages de la *Summa Totus homo* et j'ai dû constater qu'entre les deux écrits il n'y avait pas « ce minimum de parenté qui ferait songer à une identité d'auteur » (p. 333). Or il se fait que, indépendamment l'un de l'autre, Mgr P. Glorieux et Mlle M.-Th. d'Alverny m'ont dit ou écrit à propos de cette identité d'auteur : « le style s'y oppose ». On sait assez que Mgr Glorieux a édité la Somme théologique d'Alain de Lille (cf. *Bull.* VII, nº 1039) et que Mlle d'Alverny connaît parfaitement l'écrivain (cf. *Bull.* VII, nº 2586). Je suis, me paraît-il, en assez bonne compagnie. O. L.

750. M.-D. Chenu O. P. *Une théologie axiomatique au XIIe siècle. Alain de Lille († 1203).* — Cîteaux in de Nederlanden 9 (1958) 137-142.

Le P. Ch. met en excellente lumière l'intérêt littéraire et doctrinal des *Regulae de sacra theologia* d'Alain de Lille, auxquelles se rattachent l'*Ars fidei* de Nicolas d'Amiens et le *Liber XXIV Philosophorum*. Tandis que Pierre Abélard usait de la dialectique pour creuser les mystères, ces trois auteurs procèdent par axiomes, définitions, énoncés abstraits et absolus. Ces écrivains sont disciples plus ou moins lointains de Gilbert de la Porrée, lequel s'inspirait des écrits philosophiques de Boèce. De là, au sein de l'école porrétaine, le souci des notions métaphysiques qui, plus que la dialectique, pénètrent la nature des êtres. Ce goût de la précision prélude à la méthode théologique des grands maîtres du XIIIe siècle. O. L.

751. A. Viñayo González. *S. Martín de León y su apologética antijudía.* — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Arias Montano, 1948 ; in 8, 311 p. et 7 pl.

Martin de Léon († 1203), théologien-vulgarisateur espagnol de l'époque post-lombardienne, est bien peu connu quoique son œuvre assez volumineuse ait été publiée dès la fin du XVIIIe siècle et reprise dans la Patrologie latine (t. 208-209). M. V. consacre cette longue étude, d'une part (p. 21-92) à la biographie de Martin et aux circonstances historiques qui conditionnent son œuvre, d'autre part (p. 95-214) à l'analyse de sa théologie et à l'originalité de sa pensée.

A la vérité, les 54 sermons *per annum* et les quatre petits commentaires bibliques (Épîtres de Jacques, de Pierre et de Jean ; Apocalypse) ne sont que des compilations où l'influence d'Isidore se fait particulièrement sentir, et même celle de Pierre Lombard. Mais M. V. fait bien ressortir que les exposés de Martin sont dominés par une préoccupation apologétique : essayer de convertir, en rencontrant leurs arguments, les Juifs qui ont un réel prestige à Léon.

La partie biographique et historique de l'ouvrage s'inspire largement des documents et archives conservés à Léon, ainsi que de la *Vita* de Luc de Tuy qui est rééditée p. 217-263 avec la traduction espagnole de Jean Robles (1525). Suivent encore quelques autres documents, ainsi que des *Indices* et 17 planches. M. C.

XIIIe s. **752.** B. Schneyer. *Beobachtungen bei der Sammlung von Predigtinitien des 13. Jahrhunderts.* — Scholastik 32 (1957) 72-81.

Au cours de ces dernières années les érudits ont publié nombre de listes de sermons du moyen âge ; listes précieuses pour l'histoire littéraire et même doctrinale (identification des auteurs, date des sermons, allusions aux événements

du temps, excursus d'ordre doctrinal, etc.). M. S. présente d'utiles remarques concernant le repérage des sermons dans les catalogues, l'ambiguïté de l'incipit qui désigne tantôt le texte biblique, tantôt le début du prothème, tantôt celui du sermon lui-même ; de même l'équivoque de l'explicit, selon que le texte du sermon est entier ou mutilé à la fin. O. L.

753. K. HOLTER. *Zwei Lambacher Bibliotheksverzeichnisse des 13. Jahrhunderts.* — Mitteil. Instit. österreich. Geschichtsforsch. 64 (1956) 262-276.

M. H. étudie deux anciennes listes de manuscrits de l'abbaye de Lambach et en mesure la signification. La première est contenue dans le ms. *Berlin Staatsbibl. theol. lat. 4° 140*, appelé le « Williram de Berlin » parce qu'il est surtout connu par son commentaire de Williram d'Ebersberg sur le Cantique des Cantiques. Elle est due à un moine Godescalc de Lambach et contient surtout des ouvrages de l'antiquité classique ; elle doit dater du début du XIIIe siècle. La seconde liste, que M. H. situe vers 1210, est conservée dans *Lambach XIX*. Elle compte 118 volumes, dont 40 ouvrages liturgiques ; le reste est constitué avant tout de Pères de l'Église, d'écrits de Rupert de Deutz, Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor, Haymon de Halberstadt etc. M. H. reproduit les deux listes et, en appendice, identifie les ouvrages, autant que faire se peut, en indiquant les manuscrits connus de nos jours. Ces deux listes ne reflètent certainement pas toutes les richesses de la bibliothèque de Lambach à cette époque, car on connaît bon nombre de manuscrits qui lui appartenaient à cette date et n'y sont pas mentionnés. H. B.

754. R. HOOYKAAS. *Science and Theology in the Middle Ages.* — Free Union Quart. 1954, n° 3, 1-163.

Vues générales sur les courants augustinien et aristotélicien au XIIIe siècle et sur la critique de l'aristotélisme par les nominalistes du XIVe. La conclusion d'ensemble est que, si la théologie médiévale ne stimula pas directement la recherche scientifique, elle aida indirectement à son libre développement, surtout au XIVe siècle, en la libérant de la contrainte philosophique. H. B.

755. H. GRUNDMANN. *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., Bd. 103, Heft 2). — Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in 8, 66 p. Mk. 2.70.

Ce substantiel rapport a été présenté par M. G. lors du jubilé des universités allemandes célébré en 1956. Mais dans cette brochure qui le livre au public, il était naturel qu'il débutât par un double rappel : celui des nombreuses monographies consacrées depuis quelque cinquante ans aux universités allemandes et celui de l'origine même de celles-ci, qui, on le sait, sont postérieures au XIIIe siècle. Le but de cette conférence n'est pas de rappeler les faits qui ont marqué les débuts des deux premières universités, celles de Bologne et de Paris, — quoique le savant historien les évoque largement, — mais de définir l'idée maîtresse qui a présidé à la création des universités au moyen âge. Ces universités ne sont pas tributaires du pré-moyen âge, latin ou byzantin ; elles ne sont pas davantage le prolongement des anciennes écoles épiscopales ou abbatiales ; elles ne sont pas nées du désir des princes et des évêques de voir se former des civilistes ou des

canonistes pour la défense de leurs intérêts respectifs, quoique les universités y aient largement contribué. Elles sont nées du besoin de savoir. Ce désir de science désintéressée apparaît nettement dès le XIIe siècle avec l'école de Pierre Abélard (à laquelle on pourrait ajouter celle de Chartres et de Gilbert de la Porrée) ; il se trahit par l'accueil chaleureux qu'on fit à Aristote, accueil tellement fervent que l'Église crut devoir le contenir, faute de pouvoir l'interdire entièrement. Or ce désir créa une tendance très accusée de se libérer de la tutelle des princes et des évêques ; de là cette lutte pour l'autonomie de l'enseignement qui créa un esprit corporatif unissant maîtres et élèves en un même organisme, *universitas magistrorum et scolarium*. D'où une certaine démocratisation de l'enseignement, accessible à toutes les classes de la société, à tous les ordres religieux et, grâce à des subsides, aux étudiants les moins fortunés ; de là aussi, en fin de compte, au cours des siècles suivants, une certaine laïcisation de l'enseignement professé par clercs et laïcs. Et de la sorte, ainsi que le disait Alexandre de Roes, chanoine de Cologne, à la fin du XIIIe siècle (p. 59), trois puissances dominent le monde de l'époque : l'Italie avec le *sacerdotium*, la Germanie avec l'*imperium* et la France avec son *studium*. Il faut féliciter l'éminent historien d'avoir pu condenser tant d'aperçus nouveaux en si peu de pages. O. L.

756. J. G. Ziegler. *Die Ehelehre der Pönitentialsummen van 1200-1350.* Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 4). — Regensburg, F. Pustet, 1956 ; in 8, xxiv-320 p. Mk. 19.50.

L'âge d'or des traités canoniques sur le mariage correspond à peu près à l'époque où la spéculation théologique atteint aussi son apogée : depuis le début du XIIIe siècle jusqu'au milieu du XIVe. M. Z. a consacré une étude extrêmement fouillée aux sommes pénitentielles qui se présentent sous des titres divers : *Summa casuum*, *Summa de casibus conscientiae*, *Summa confessorum*, *Summa de poenitentia*. Les canonistes dominicains jouent un rôle de premier plan avec Raymond de Peñafort (1222-1235), Gilles de Rennes (1241), Jean de Fribourg (après 1280), Barthélemy de Pise (1338) ; les franciscains eurent cependant d'éminents représentants en Monaldus de Capo d'Istria (avant 1274) et Astesanus d'Asti (1317). M. Z. consacre un chapitre préliminaire aux tendances générales de leurs écrits, en remontant d'ailleurs aux décrétistes et théologiens du XIIe siècle. On peut discerner trois époques : l'une avant tout canonique, jusque vers 1280 ; l'autre dogmatique, représentée par Jean de Fribourg, à la fin du XIIIe siècle, et enfin l'époque morale ou casuistique, prévalant au XIVe siècle.

Concernant le mariage, trois problèmes se sont posés : son essence, sa valeur morale, l'usage qu'on peut en faire. Les summistes définissent le mariage comme l'avait fait le droit romain : *viri et mulieris coniunctio individuam consuetudinem vitae retinens* : union sexuelle, communauté de vie. Bientôt s'ajoute l'élément augustinien : remède contre la concupiscence. Un problème délicat se pose : le mariage de Marie et de Joseph ; ici on insiste davantage sur la communauté de vie. Toutefois l'idée fondamentale subsiste dans les écoles : le rôle primordial du mariage est de coopérer avec Dieu dans l'œuvre de la propagation de la race humaine, œuvre qui est indépendante du péché d'Adam. Tout homme, toute femme a droit au mariage ainsi défini, y compris les lépreux et les esclaves ; le consentement(et donc l'usage de la raison) est requis pour la validité du mariage. Au début on insiste beaucoup sur les conditions physiques ; la *frigiditas viri*, l'*arctitudo mulieris*, la *castratio*, le *maleficium* ; mais bientôt l'aspect humain du mariage fut mis en vedette, et l'on appuya sur la liberté du consentement.

Le second problème est celui de la valeur morale du mariage. Celle-ci est définie par les termes classiques de *bonum fidei, bonum prolis, bonum sacramenti.* La *fides* dont il s'agit ici est la fidélité conjugale, reliée à la vertu de justice. Elle prit deux sens ; un sens négatif : le conjoint ne peut avoir de rapports qu'avec son conjoint, et un sens positif : le conjoint doit acquiescer à toute demande raisonnable de l'autre en ce qui regarde les rapports sexuels (*reddere debitum*). Le *bonum prolis* est l'accomplissement du rôle de propager l'espèce humaine, rôle indiqué par la nature même de l'homme et ennobli encore par la loi divine. Quant au *bonum sacramenti*, on le conçut d'abord dans le sens de l'indissolubilité, en raison du symbolisme biblique de l'union du Christ et de son Église ; mais dans la suite, sous l'influence de la théologie, on y vit avant tout la grâce sacramentelle nécessaire pour l'accomplissement des fins du mariage.

Le troisième problème vise l'usage du mariage. Plusieurs causes légitiment cet usage. Au début on n'accorde l'usage du mariage que pour en remplir la fin principale, la propagation du genre humain ; ce qui entraîne pour chaque conjoint le devoir d'acquiescer à la demande légitime de l'autre. Bientôt cependant on ajoute une autre cause, une cause excusante : la canalisation de la concupiscence ; de là, la licéité des rapports conjugaux pour éviter l'incontinence, d'abord chez celui qui demande les rapports, ensuite chez l'autre. Il reste entendu que l'usage du mariage en vue de la seule volupté charnelle est faute grave. A ces règles générales s'ajoutent des normes concrètes : l'usage du mariage est interdit lors de la menstruation et aux jours qui la précèdent ou la suivent immédiatement, aux jours de fête et aux jours de communion ; cependant, ici comme pour le reste, les canonistes se montrèrent de plus en plus indulgents. Comme on peut s'en assurer à la lecture des textes, le rigorisme se relâcha peu à peu. Le problème se pose à l'historien : comment ce rigorisme persista-t-il si longtemps au moyen âge ? M. Z. en donne l'explication. D'abord la littérature chrétienne, surtout à l'époque primitive, se montre soucieuse de retenir le maximum de la législation mosaïque concernant l'impureté légale. Ensuite, bientôt apparaît dans l'Église le dualisme manichéen qui, malgré tout, s'infiltre dans la mentalité chrétienne. Mais ce pessimisme est avant tout dû à l'influence décisive au moyen âge de la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, constitué au premier chef par la concupiscence qui accompagne tout acte procréateur. On sait avec quelle lenteur le moyen âge se dégagea de la définition augustinienne de la faute originelle et comprit enfin que le mariage n'est pas avant tout affaire de concupiscence, mais une collaboration à l'œuvre de Dieu.

On le voit, M. Z. nous a rappelé comment les canonistes des XIIIe et XIVe siècles ont abordé presque toutes les questions qui remplissent nos manuels actuels. Il importe que les théologiens d'aujourd'hui prennent conscience de l'évolution des problèmes. Ils trouveront dans l'ouvrage de M. Z. une documentation très riche et une grande clarté dans l'exposé.

M. Z. a voulu avant tout écrire une page d'histoire doctrinale. Aussi bien ne s'est-il pas borné aux canonistes : maintes fois, en note, il renvoie à des théologiens depuis Pierre Abélard jusque Jean Duns Scot. Ne pourrait-on pas, en complément, écrire une page d'histoire littéraire : confronter de près les textes des canonistes et ceux des théologiens et déterminer quels furent les premiers en date ? En plusieurs cas on peut constater qu'en d'autres matières les théologiens furent tributaires des décrétistes. Concernant nombre de problèmes du mariage M. Z. a bien montré que ce sont les théologiens qui commandèrent l'évolution des solutions. En est-il de même pour tous les problèmes ? Simple curiosité d'érudit, qui pourrait cependant faciliter l'intelligence de maints textes. O. L.

757. H. T. Conus. *Divinisation.* IV : *Moyen âge.* B. *Théologiens du 13e siècle.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1413-1432.

Les théologiens de ce siècle ont souvent parlé de la « déification » de l'âme, et davantage encore de l'habitation divine dans l'âme. L'ensemble de ces conceptions théologiques a été étudié par le P. C., en se limitant aux plus illustres théologiens du siècle : Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, et enfin saint Thomas. Il souligne comment la théologie de ce dernier, par l'accent qu'elle met sur la notion de participation, est « nettement plus éclairante et convaincante », en établissant la nature de la grâce déifiante et en s'attachant moins que les autres théologiens à ses causes ou à ses effets. F. V.

758. *The Wohunge of Ure Lauerd.* Edited from *British Museum MS. Cotton Titus D. XVIII* together with *On Ureisun of Ure Louerde, On Wel Swude God Ureisun of God Almihti, On Lofsong of Ure Louerde, On Lofsong of Ure Lefdi, The Oreisun of Seinte Marie* from the manuscripts in which they occur by W. M. Thompson (Early English Text Society, Original Series, 241). — Oxford, University Press, 1958 ; in 8, LXIV-80 p. Sh. 32.

M. Th. édite, selon les principes qui ont été adoptés par l'*Early English Text Society* pour l'*Ancren Riwle*, six opuscules religieux, destinés à des femmes pieuses et sans doute écrits, du moins la plupart, par une main féminine. Les manuscrits où on les trouve sont tous du début du XIIIe siècle ; ces opuscules sont écrits dans le dialecte du West-Midland, qui est celui de l'*Ancren Riwle*. Ils sont remarquables, dit l'éditeur, par leur individualisme, leur indépendance complète à l'endroit des cadres conventuels et hiérarchiques. Une longue analyse philologique prend la plus grande partie de l'introduction, tandis que des notes et un glossaire achèvent le volume. Seul *The Wohunge of Ure Lauerd* se trouve dans le ms. *Londres Brit. Mus. Cotton. Titus D. XVIII* ; les autres se lisent dans *Lambeth 487, Brit. Mus. Cotton. Nero A. XIV* ou *Royal 17. A. XXVII.* F. V.

759. J. Bulloch. *Adam of Dryburgh* (Church Historical Society Publications). — London, S. P. C. K., 1958 ; in 8, VI-185 p. Sh. 30.

Par quelques pages sur la tradition canoniale et l'installation des prémontrés en Angleterre au XIIe siècle, M. B. introduit Adam à l'abbaye norbertine de Dryburgh. Il en devient bientôt le prélat et compose divers traités où il décrit le genre et l'idéal de vie des prémontrés, tout spécialement en son monastère. Il passera ensuite à la chartreuse de Witham, où il mourra en 1212. Par son unique traité carthusien conservé, le *Liber de quadripartito exercitio cellae* (PL 153, 779-884), nous connaissons sa pensée sur son nouvel état de vie religieuse.

En grande partie redevable des travaux de Mlle E. M. Thompson sur les chartreux en Angleterre et de la récente monographie de M. J. Weyns (voir *Bull.* VIII, no 253), M. B. ne nous apporte rien de bien neuf sur la personne et les écrits d'Adam de Dryburgh, mais nous livre une bonne biographie continue du prémontré et du chartreux. G. M.

760. A. Oliver. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III.* — Roma, Regnum Dei, 1957 ; in 8 XII-205 p.

Le P. O. s'est livré à une vaste étude des thèmes de propagande développés par Innocent III (1198-1216) dans ses lettres pour se faire des alliés dans sa lutte contre les hérésies.

S'adressant tantôt à ses légats ou aux évêques, tantôt aux rois et aux féodaux ou aux hérétiques eux-mêmes, le Pape fait valoir à ses différents destinataires des motifs personnels leur rappelant leurs grands devoirs vis-à-vis du Christ et de son Église, faisant remarquer aux hérétiques leur ingratitude envers leur Mère l'Église et l'inconsistance de leurs doctrines. Il utilise abondamment les images bibliques, parfois en des sens divers pour renforcer son argumentation, appelant l'Église *sponsa* ou *vestis inconsutilis*, comparant le développement des hérésies à une épidémie ou un cancer, stigmatisant l'action des hérétiques, les considérant comme des bandits ou des trompeurs.

Le P. O. cite en appendice les différentes hérésies combattues par le pontife dans ses lettres. Outre un index des noms, l'ouvrage contient une table des citations des lettres antihérétiques. G. M.

761. A. M. Landgraf. *Die Einführung des Artikels « li » an der Wende der Früh- und Hochscholastik.* — Scholastik 32 (1957) 560-564.

Au seuil du XIIIe siècle, note Mgr L., Étienne Langton constatait que la langue latine n'avait pas, comme la langue grecque, de terme pour exprimer l'article qui précède le substantif. On trouve le terme *li* pour la première fois dans la Somme de Godefroid de Poitiers (1213-15), ensuite chez Guillaume d'Auxerre, la Glose d'Alexandre de Halès sur les Sentences, la *Summa Duacensis* (où on lit *li* et *le*), Hugues de Saint-Cher, Richard Fishacre. Le terme *li* a son correspondant en français du temps dans le terme *lo*, par exemple dans le cri de ralliement des croisés : « Deus lo volt ». O. L.

762. E.-W. Platzeck O. F. M. *Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi.* Eine Untersuchung seines Gestalt und seines inneres Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung. — München, M. Hueber, 1957 ; in 8, 84 p. Mk. 5.80.

Le P. P. commence par éditer le texte du *Cantico di Frate Sole* d'après le ms. *Assise 338*, à quoi il ajoute une traduction en allemand moderne. La suite de cette plaquette étudie la structure de cet hymne et fait le commentaire, littéraire et spirituel, de chacune de ses strophes. Il propose enfin une meilleure forme versifiée que celle du manuscrit. F. V.

763. Vito da Clusone O. F. M. Cap. *Cultura e pensiero di S. Francesco d'Assisi.* Opera critico-storica. — Modena, Centro Studi Francescani, 1952 ; in 8, xcii-535 p. et 4 pl. L. 1500.

Cet ouvrage, l'un des plus volumineux qui ait paru depuis P. Sabatier sur le Poverello d'Assise, commence par une très longue introduction où l'on découvre une bibliographie, par ordre alphabétique, des auteurs consultés, puis une étude des sources : les écrits de François, les biographies ou « légendes » de ses contemporains, les chroniques de l'ordre franciscain. Il est assez surprenant que le P. V. renvoie simplement, pour ce qui regarde la valeur historique des biographies du XIIIe siècle, aux ouvrages qui en ont traité ; on eût aimé qu'il prit une position plus nette. L'exposé proprement dit étudie d'abord la « culture » de saint François : sa formation intellectuelle, son activité, son intellectualité.

Puis sa « pensée », d'après la correspondance et d'après les diverses législations, ou plutôt d'après les « phases législatives » jusqu'au Testament. On remarque ici un chapitre sur l'« Ordre de la pénitence », tendant à revendiquer pour François d'Assise son institution originale et codifiée. F. V.

764. FIDEL DE PAMPLONA O. F. M. Cap. *Obligatoriedaa de la Regla franciscana (siglo XIII).* — Estudios francisc. 56 (1955) 347-364; 57 (1956) 73-98.

Jusqu'à quel point la Règle franciscaine oblige-t-elle sous peine de péché ? Le P. F. analyse les bulles pontificales ainsi que les vues des théologiens de l'Ordre émises au cours du XIIIe siècle. Le premier document qui règle la conduite des frères est la bulle *Quo elongati* de Grégoire IX (28 sept. 1230) qui, conformément à la pensée de la première génération franciscaine, admet que, outre les trois vœux essentiels, la Règle contient certains préceptes obligeant *sub gravi*. Le chapitre général de Paris en 1236 parle d'obligation, non pas *ad culpam*, mais seulement *ad poenam*, en ajoutant : *nisi propter contemptum vel praeceptum*. En 1241 ou 1242 parut l'*Expositio quatuor magistrorum* (Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Robert de la Bassée, Odon Rigaud), sans caractère officiel toutefois : si un frère est convaincu d'avoir violé un précepte, il pèche gravement. Cependant la bulle *Ordinem vestrum* d'Innocent IV (14 nov. 1245) ne parle pas d'obligation grave. Mais, à partir de 1245, la tradition ne fait que se confirmer : on en a pour témoins les écrits de Hugues de Digne, saint Bonaventure, Jean Pecham, Jean de Valois, David d'Augsbourg. Malgré tout, des hésitations subsistent : il n'y a d'obligation véritable, disent certains, que si les constitutions emploient les termes *praecipere, teneri*. Les constitutions de Narbonne (1260) et d'Assise (1279) se taisent sur la question ; mais la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III (10 août 1279) consacre l'opinion générale de la tradition en soulignant l'obligation grave de certains préceptes. O. L.

765. E. MIKKERS O. C. R. *Een onuitgegeven brief van Thomas van Beverley, monnik van Froidmont.* — Cîteaux in de Nederlanden 7 (1956) 245-263.

Le P. M. édite d'après *Bruxelles Bibl. roy. II. 1124 (1915)*, f. 135r-139r, une lettre de Thomas de Beverley, cistercien de Froidmont, à un confrère H., le pressant de ne pas quitter l'ordre pour entrer chez les chartreux. Ce qui lui donne l'occasion de prouver la supériorité de la vie cénobitique sur la vie érémitique. Le P. M. a soin de donner en même temps un aperçu sur la vie de Thomas de Beverley (né vers 1150, entré chez les cisterciens vers 1174, encore en vie en 1225) et sur ses écrits (un *Liber de periculis et peregrinatione Margaritae sororis suae* et une *Vita sancti Thomae Cantuariensis*). Quant au *Liber de modo vivendi ad sororem*, il ne semble pas qu'il soit son œuvre. O. L.

766. M. B. CROWE. *The Term « Synderesis » and the Scholastics.* — Irish theol. Quart. 23 (1956) 151-164, 228-245.

M. C. débute par des pages bien documentées sur la confusion qui est née au moyen âge entre les deux termes de *synderesis* et de *sineidesis*. Il entreprend ensuite de retracer l'histoire du concept de syndérèse chez les prédécesseurs de saint Thomas : spécialement Guillaume d'Auxerre, le chancelier Philippe, Alexandre de Halès, Odon Rigaud, Bonaventure et Albert le Grand (y compris

la Somme théologique de ce dernier). C'est surtout à saint Thomas que M. C. s'attache ; il en étudie soigneusement les textes, d'après leur ordre chronologique : Commentaire des Sentences, *De veritate*, Somme théologique, et en scrutant parallèlement le concept de conscience. Sa conclusion générale est à retenir. Il est remarquable que, dans la Somme théologique, saint Thomas ne s'intéresse plus guère à la syndérèse. Saint Thomas était respectueux de la tradition scolaire, surtout quand celle-ci se basait sur l'autorité d'un Père de l'Église (en l'occurrence, saint Jérôme) ; il a donc conservé le terme de syndérèse. Quant à la réalité que ce terme veut traduire, M. C. remarque judicieusement que saint Thomas aurait pu parfaitement l'exprimer en recourant aux termes de *lex naturalis*, de *semina virtutum*, sans mentionner la syndérèse. Ici, comme dans la question de la *ratio superior* ainsi que l'a noté le P. R. W. Mulligan (voir *Bull.* VIII, n° 789), saint Thomas a respecté le terme ; mais, à la manière dont il procède, on voit clairement qu'il était tout prêt à l'abandonner. O. L.

767. P. Bougard. *A propos d'Alexandre de Halès : le ms. 855 (526) d'Arras.* — Archivum francisc. histor. 50 (1957) 212-217.

Le P. Doucet a constaté que, dans plusieurs manuscrits, la *Glossa super Sententias* d'Alexandre de Halès se trouve en marge du texte des Sentences de Pierre Lombard avec le commentaire des Sentences de Hugues de Saint-Cher. M. B. a rencontré un exemplaire du même type dans *Arras 855* (*526*) : il y trouve une partie de la *Glossa* d'Alexandre sur le livre I des Sentences. Il en présente une analyse fort détaillée : le texte, mutilé comme nombre de manuscrits d'Arras et plein de fautes, ne dépend d'aucun des témoins connus et ne leur a pas servi de modèle. O. L.

768. A. Hufnagel. *Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 4 (1957) 148-174.

L'article du P. F. von Gunten O. P. sur la notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Halès, paru en 1950, ne pouvait s'appuyer que sur le texte de la *Summa theologica* dite d'Alexandre de Halès, dont le texte n'est certainement pas authentique. Une recension (cf. *Bull.* VI, n° 1774) appelait de ses vœux une étude nouvelle basée sur le texte certainement authentique de la *Glossa in quatuor libros Sententiarum* éditée par le P. V. Doucet. Nous voici servis. M. H. commente les textes de ce dernier ouvrage en étudiant le concept métaphysique de *persona* en lui-même, c'est-à-dire non seulement dans la Trinité, mais aussi dans le Christ.

Il rappelle d'abord les définitions en cours à l'époque de la *Glossa* : les définitions de Boèce, de Richard de Saint-Victor et une troisième, anonyme : *hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*. M. H. remarque que cette troisième définition, qui a les préférences de la *Glossa*, disparaîtra dans la *Summa theologica*. Négligeant les discussions de la *Glossa* sur la valeur des termes grecs, *usia*, *usiosis*, *hypostasis*, *prosopon*, M. H. s'attache au concept métaphysique de *persona*. D'abord en séparant cette notion des notions plus ou moins connexes de *essentia*, *hypostasis*, *individuum*, *subiectum*, *natura*, *substantia* et *subsistentia* ; et ensuite en comparant le concept de *persona* selon qu'il s'agit de Dieu, de l'ange ou de l'homme. Après tous ces exposés faits de nuances, M. H. reconnaît en Alexandre de Halès l'étoffe d'un vrai métaphysicien ; et le lecteur de l'article de M. H. reconnaîtra en celui-ci le talent d'un sagace et pénétrant *expositor*. O. L.

769. N. De Amato O. F. M. *Doctrina Summae Fratris Alexandri de Hales de ipsa natura a Verbo assumpta.* Disquisitio historico-systematica (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica, Theses ad lauream, 105). — Romae, Tip. G. Bardi, 1956 ; in 8, 95 p.

Le P. De A. a pris comme sujet de dissertation doctorale les textes de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès concernant la nature humaine du Christ en tant qu'assumée par la personne du Verbe, *homo assumptus*, textes qui se lisent dans l'édition critique de Quaracchi, t. III, n°s 32-36 (p. 50-58). Le sujet est sans doute assez limité, mais il est soigneusement étudié.

D'abord deux préliminaires : la vie et les œuvres d'Alexandre (la *Glossa* sur les Sentences, les Questions disputées, la *Summa theologica*), la doctrine des prédécesseurs immédiats et contemporains sur ce point déterminé (Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier dans sa question de *Douai 434*, t. I, f. 82vb-83rb, Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher).

L'exposé du P. De A. suit l'ordre des cinq questions de la *Summa theologica*, et pour chacune d'elles il traite des sources de la théorie même et de l'influence que le texte exerça sur les successeurs immédiats. Parmi les sources figurent Guillaume d'Auxerre, la *Glossa* d'Alexandre, sa question disputée de *Vat. lat. 782*, f. 35^rv^-37vb et la question de Philippe. Parmi les écrits tributaires, le P. De A. cite avant tout Odon Rigaud, confirmant les vues du P. V. Doucet concernant l'antériorité de la *Summa* d'Alexandre sur le commentaire d'Odon Rigaud.

Un historien de profession eût peut-être adopté un autre plan : étudier d'abord et pour lui-même le premier écrit, la *Glossa*, souligner les précisions doctrinales qu'apporte la question disputée d'Alexandre et finir par la *Summa theologica*. On sait en effet que la rédaction de ce dernier ouvrage n'est pas le fait d'Alexandre lui-même, quoique celui-ci ait inspiré le rédacteur en maints endroits, ainsi que le P. De A. l'a bien montré. La confrontation des textes eût mieux fait ressortir l'originalité du plan de la *Summa theologica*, ainsi que les précisions doctrinales apportées par le rédacteur anonyme. Mais, je m'empresse de l'ajouter, la méthode suivie par le P. De A. conserve tout son mérite d'ordre didactique. O. L.

770. P. Michaud-Quantin. *Une division « augustinienne » des puissances de l'âme au moyen âge.* — Revue Études augustin. 3 (1957) 235-248.

M. M.-Q. a jadis étudié chez Jean de la Rochelle la division des puissances de l'âme *secundum philosophos*, c'est-à-dire avant tout Avicenne (voir *Bull.* VI, n° 482). Ici il s'attache à la classification *secundum Augustinum*. En réalité, dans ses trois ouvrages, le *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, la *Summa de anima* et la *Summa de vitiis*, Jean de la Rochelle extrait la plupart de ses textes non pas des écrits d'Augustin, mais du *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux qu'on pensait de son temps encore être l'œuvre de saint Augustin. D'ailleurs, comme le montre très bien M. M.-Q., il y a dans tous ces textes bien peu d'éléments qui permettent de constituer une classification *secundum Augustinum*, surtout qu'une grande variété sépare les trois traités de Jean de la Rochelle. La notion d'une classification augustinienne chez Jean de la Rochelle est « quelque chose d'irréel, une illusion ». Une simple remarque : certains indices portent à croire que, selon M. M.-Q., la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle serait postérieure aux deux autres écrits. Avec le P. V. Doucet nous pensons plutôt qu'elle est une œuvre de jeunesse (cf. *Bull.* VI, n° 2156). O. L.

771. C. Nappo O. F. M. *La Postilla in Marcum di Giovanni de Rupella e suoi riflessi nella Summa Halesiana.* — Archivum francisc. histor. 50 (1957) 332-347.

Milan Ambros. D. 471 inf. conserve une postille sur saint Marc que le catalogue attribue à Alexandre de Halès. Le P. N. signale 13 autres témoins : la postille est anonyme, sauf en trois qui l'attribuent à Jean de la Rochelle. Cette attribution est fondée : l'auteur de la postille sur Marc renvoie en effet, comme à ses ouvrages, à la postille sur Matthieu et Luc. Or il a suffi au P. N. de confronter ces deux dernières qui sont de Jean de la Rochelle avec celle sur Marc pour se convaincre de l'identité d'auteur. Cette postille s'avère être une des sources de la *Summa fratris Alexandri.* O. L.

772. K. F. Lynch O. F. M. *The « Summa de sacramentis » of Escorial Ç.IV. 2.* — Franciscan Studies 17 (1957) 58-84.

Le P. L. édite d'après *Escurial Ç. IV. 2,* f. 21v-30v, le texte d'une *Summa de sacramentis* que le catalogue de la bibliothèque dit être de Jean de la Rochelle. Confrontant ce texte avec l'authentique *De sacramentis* de Jean de la Rochelle, le P. L. prouve que l'exposé qu'il édite n'est pas du maître franciscain, mais lui est doctrinalement apparenté. L'opuscule dépend de la *Glossa* d'Alexandre de Halès sur les Sentences et est antérieur au commentaire de Hugues de Saint-Cher. Il doit donc être des environs de 1230. O. L.

773. K. F. Lynch O. F. M. *Texts illustrating the Causality of the Sacraments from William of Melitona, Assisi Bibl. Comm. 182 and Brussels Bibl. royale 1542.* — Franciscan Studies 17 (1957) 238-272.

Concernant la théorie de la causalité physique dispositive des sacrements le P. L. édite trois exposés, doctrinalement apparentés : le texte du *De sacramentis* de Guillaume de Méliton (d'après *Vat. lat. 4245,* f. 218v-220v, et *Paris Nat. lat. 15920,* f. 8r-10r), le texte d'un anonyme dans *Assise Com. 182,* f. 79r-79v, et celui d'un autre anonyme (in IV Sent.) de *Bruxelles Bibl. roy. 11614* (*1542*), f. 181r-182r, Le texte d'*Assise 182,* peu apparenté littérairement à l'exposé de Guillaume de Méliton, en est au contraire très proche au point de vue doctrinal ; le texte de *Bruxelles 11614* arrange à sa manière l'exposé de Guillaume, sans y ajouter rien de notable. Les trois exposés doivent être antérieurs à 1250. O. L.

774. A. García García O. F. M. *Laurentius Hispanus.* Datos biográficos y estudio crítico de sus obras (Cuadernos del Instituto jurídico español, 6). — Roma-Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Delegación de Roma, 1956 ; in 8, XIII-153 p. Pes. 70.

Le P. G. met en lumière l'intérêt du décrétaliste Laurent d'Espagne. D'abord quelques précisions sur sa vie. Laurent est bien espagnol de naissance ; il se rendit à Bologne, où il suivit les cours d'Azon ; il y devint archidiacre et maître ; c'est là qu'il publia ses ouvrages canoniques, entre 1210 et 1214 : il ignore en effet le concile de Latran (1215) et il est probablement déjà rentré en Espagne puisqu'on le trouve archidiacre à Orense en 1214. Il fut élu évêque de cette ville en 1218 et y mourut en 1248.

L'importance historique de Laurent d'Espagne ressort du fait qu'à Bologne il eut comme auditeurs Tancrède de Bologne, le principal des décrétalistes bolo-

nais, Barthélemy de Brescia, probablement aussi le futur Innocent IV ; il est une des sources de la *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique (1216-17) et par le truchement de celui-ci il exerça une profonde influence sur la doctrine canonique de la première moitié du XIIIe siècle.

Concernant les ouvrages mêmes de Laurent, le P. G. traite d'abord deux questions préliminaires : le déchiffrement des sigles *l., la., lan., lau.* qui dans les manuscrits désignent notre décrétaliste, et l'état de la tradition manuscrite. Laurent a composé trois ouvrages : un *apparatus in Decretum Gratiani*, dont le P. G. discerne trois familles de manuscrits ; un *apparatus* au traité *De poenitentia* du Décret de Gratien, glose qui a son intérêt puisque avant elle on n'en connaît que deux, celles de Huguccio et celle intitulée *Ecce vicit leo* ; et enfin des gloses sur les trois premières *compilationes antiquae* (il n'est pas certain qu'il en ait composé une sur la cinquième). En appendice (p. 93-148), le P. G. édite d'après *Vat. Palat. lat. 624* la glose de Laurent sur la dist. 1 du *De poenitentia*.

L'ouvrage du P. G. vise uniquement l'histoire littéraire, omettant tout ce qui concerne la doctrine de Laurent. Il est par là même d'allure très technique, devant beaucoup intéresser l'historien des décrétalistes du début du XIIIe siècle.

O. L.

775. V. Pini. *La « Summa de vitiis et virtutibus » di Guido Faba.* — Quadrivium 1 (1956) 41-152.

Guy Faba († 1245) n'ayant jamais occupé une position en vue dans le monde politique comme ses émules Thomas de Capoue ou Pierre de Vinea, sa vie est restée plongée dans une obscurité à peu près complète. Il passa la plus grande partie de son existence à Bologne, où il enseigna la rhétorique et le *dictamen*. C'est à cette activité professorale que se rattachent ses écrits, sur lesquels M. P. donne ici un aperçu général. Par sa *Summa de vitiis et virtutibus*, Guy Faba fait entrer cette littérature parmi les *topoi* des manuels de rhétorique. Son ouvrage est divisé en deux parties, l'une sur les vices, l'autre sur les vertus, précédée chacune d'une introduction. Celle-ci est suivie de la définition des vices et des vertus, puis, pour chacun d'eux, d'*exordia et continuationes*. Ses sources principales — que M. P. n'a pas recherchées systématiquement — sont, outre la Bible, le *De inventione* de Cicéron, les *Moralia* de saint Grégoire et, parmi les médiévaux, Hugues de Saint-Victor, Alain de Lille, Pierre Lombard et Pierre le Chantre.

M. P. décrit les quinze manuscrits, complets ou incomplets, qu'il a recensés, originaires d'Italie pour la plupart et se présentant comme des recueils des écrits de Faba. Un seizième manuscrit, *Florence Naz. II. 11. 72*, contient la traduction italienne de la *Summa* (moins les introductions) et son texte est publié ici en regard du latin. Ces quinze témoins se partagent en deux groupes, d'après l'ordonnance des *exordia* et des *continuationes*, et M. P. y reconnaît deux rédactions distinctes, dont la seconde ne serait peut-être pas de Faba lui-même, car une phrase inchangée de l'introduction annonce l'ordonnance de la première rédaction. C'est cependant l'ordre de la seconde qu'a suivi M. P., sans doute pour des raisons pratiques. L'édition (p. 97-152) est très soignée. Mais on reste assez sceptique devant le *stemma* des manuscrits proposé p. 91. Comment, par exemple, l'interpolation *Deus superbis resistit* etc. (p. 129-130), commune à trois manuscrits de la seconde rédaction, s'est-elle aussi introduite dans un manuscrit de la première ? Comment des omissions ou des erreurs sont-elles assez souvent communes à certains manuscrits de l'une et l'autre rédactions ? On eût aimé que M. P. soit moins laconique sur sa « ratio edendi ». Mais, comme l'apparat est très complet, cela tire peu à conséquence et l'on ne peut que se réjouir de posséder cette docte édition.

H. B.

776. C. H. TALBOT. *Two Opuscula of John Godart, First Abbot of Newenham.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 10 (1954) 208-267.

Avec beaucoup d'érudition M. T. rassemble le peu que l'on sait du cistercien Jean Godart. Né à Cantorbéry, quatre fois il fut abbé (Fontmorigny en France, Cleeve en Somerset, Newenham en Devonshire, puis de nouveau Cleeve) et quatre fois il résigna sa charge. Il semble avoir fait des études à l'université de Paris. Il mourut vers 1250. On possède la liste des manuscrits qu'il légua à Newenham quand il quitta la direction de cette abbaye, parmi lesquels S. Grégoire (*Moralia in Iob*), Isidore (*Etymologiae*), Guillaume d'Auxerre (*Summa*), Jean Beleth, Jean Damascène, Boèce, Cicéron (*De amicitia, De senectute*) etc. On a conservé deux de ses écrits : une lettre à sa sœur, abbesse de Tarrant Kaines, sur la mortification des sens, et un traité fort intéressant sur l'assomption corporelle de Marie. M. T. édite l'un et l'autre d'après le seul manuscrit connu : *Cambridge Univ. Mm. VI. 4*, du XIVe siècle et originaire du monastère cistercien de Quarr dans l'île de Wight. H. B.

777. J. J. SAVAGE. *Virgilian Echoes in the « Dies irae ».* — Traditio 13 (1957) 443-451.

M. S. n'entre pas dans la discussion sur l'auteur du *Dies irae*. Une note (p. 443, n. 3) nous avertit qu'il s'en tient à l'opinion courante qui l'attribue à Thomas de Celano. Cela ne change rien au problème de l'influence de Virgile sur l'auteur du poème. Que cet auteur ait pu connaître l'*Enéide*, c'est très possible. Mais qu'il y ait des réminiscences de ses lectures dans le *Dies irae*, cela me paraît douteux. La Sibylle est un lieu commun au moyen âge. Les autres indices sont vraiment trop minces. B. B.

778. A. D. DE SOUSA COSTA O. F. M. *Doutrina penitencial do canonista Joâo de Deus.* — Braga, Editorial franciscana, 1956 ; in 8, XV-151 p.

Le P. C. consacre une instructive monographie au canoniste portugais Jean de Dieu (1190-1267). Professeur à Bologne pendant une trentaine d'années, Jean de Dieu apparaît à Lisbonne vers 1260 comme archidiacre. Pendant son séjour à Bologne, il publia de nombreux ouvrages de droit canon dont le principal est le *Liber poenitentiarius*, paru en 1247, dont le P. C. cite 63 manuscrits ; c'est à ce dernier écrit qu'il s'attache avant tout.

Après une rapide esquisse de la pratique pénitentielle depuis les origines de l'Église, le P. C. analyse soigneusement le contenu du *Liber poenitentiarius* en intégrant les textes dans les cadres de nos traités classiques *De poenitentia* : nécessité de la vertu de pénitence ; la pratique de la pénitence publique et privée au cours des siècles, où Jean de Dieu montre les adoucissements apportés à la pénitence tarifée ; nécessité et effets des trois parties du sacrement : contrition ou componction du cœur dictée par la charité ; confession, rendue obligatoire une fois l'an au concile de Latran de 1215, confession humble, pure d'intention, sincère, requise pour les seuls péchés mortels ; satisfaction enfin, dont l'absolue nécessité est discutée parce que la question *utrum peccata redeant* n'est pas encore tranchée. Quant à l'absolution, Jean de Dieu la conçoit sous la forme indicative *ego te absolvo*, et non sous la forme déprécatoire. Restent les problèmes touchant le ministre du sacrement. Jean de Dieu distingue déjà assez nettement le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction : ainsi l'abbesse a pouvoir de juridiction sur ses moniales, mais ne peut les absoudre sacramentalement. Quant à ce pouvoir de juridiction ou pouvoir des clefs, Jean de Dieu insiste sur le fait qu'il appartient

avant tout au pape, puis aux membres de la hiérarchie jusqu'au *sacerdos proprius*. Outre cette juridiction ordinaire, Jean de Dieu signale des juridictions déléguées, soit pour des cas particuliers, soit dans le cas d'un péril de mort.

On saura gré au P. C. d'avoir mis en lumière les vues d'un canoniste doublé d'un moraliste reflétant la pratique pénitentielle au milieu du XIIIe siècle. Le savant historien a eu l'heureuse idée d'éditer la préface du *Liber poenitentiarius*, où Jean de Dieu donne une analyse détaillée de son ouvrage.

Cette étude avait d'abord paru sous le même titre dans la revue portugaise *Itinerarium* 1 (1955) 486-508, 614-651 ; 2 (1956) 40-59, 194-220, 300-330. O. L.

779. CH. LEFEBVRE. *Hostiensis*. — Dictionn. Droit canon. 5 (1953) 1211-1227.

Il s'agit du décrétaliste Henri de Suse, né au diocèse de Turin sans doute peu avant 1200, qui enseigna les décrétales à Paris, successivement prieur d'Antibes, évêque de Sisteron (1244-50), archevêque d'Embrun (1250-61), cardinal en 1262, mort en 1271. Mgr L. s'intéresse surtout à ses écrits, dont les principaux sont : d'abord la *Summa* commencée à Paris, achevée vers 1253, utilisant la Somme de Geoffroy de Trani et celle d'Azon ; ensuite la *Lectura in quinque libros Decretalium*, commencée à Paris et continuée tout au long de sa vie. Parmi ses conceptions principales, Mgr L. signale la notion du droit naturel et du droit positif, de la bonne foi, du pouvoir suprême du pape et des pouvoirs de l'évêque. O. L.

780. R. LAZZARINI. *S. Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo*. — Milano, Fratelli Bocca, 1946 ; in 8, 567 p. L. 2000.

Saint Bonaventure est un mystique. Cependant il ne se borne pas à exprimer son expérience de Dieu ; il s'appuie sur une théologie, celle de son temps, la théologie scolastique qui se nourrit d'une solide philosophie. De là l'intention de M. L. de traiter abondamment de la philosophie bonaventurienne, entendez une philosophie chrétienne qui s'alimente à l'Écriture et à la pensée augustinienne. On voit se succéder les traités classiques : l'existence de Dieu, prouvée à la manière de saint Augustin ; la preuve par les créatures n'est pas nécessaire ; les attributs de Dieu, dont on n'a qu'une notion analogique. Dans les créatures, saint Bonaventure insiste sur la présence de Dieu en elles ; la création *ab aeterno* est impensable ; dans la providence, c'est la volonté divine qui joue le rôle décisif. Dans les créatures spirituelles, il faut admettre une matière spirituelle ; en l'homme, la pluralité des formes substantielles et l'identité foncière de l'âme et de ses facultés. L'homme est introduit dans l'ordre moral par sa liberté autonome, par l'intention qui préside à ses actions et par sa conscience morale. Dans l'état de justice originelle, tout aurait été réglé par la grâce. Dans l'état actuel de l'homme déchu, l'intelligence connaît l'erreur, et la volonté le mal avec ses sanctions. Pour se relever l'homme dispose de la grâce, qui libère du mal, et de la charité, sans laquelle aucune vertu n'est vertu, et de la foi, qui libère de l'erreur. C'est quand ces vertus exercent leur efficience purifiante que l'homme peut atteindre à la vie mystique, qui est le couronnement de la vie vertueuse, et à la connaissance mystique, dont M. L. décrit les diverses étapes et les effets qu'elle produit dans l'âme. L'ouvrage s'achève par la perspective de la béatitude surnaturelle à laquelle l'âme aspire naturellement. C'est, on le voit, toute l'œuvre théologique de saint Bonaventure qui s'étale au cours de cet ouvrage. On aurait pu insister un peu davantage sur la part qu'Aristote occupe dans la philosophie de saint Bonaventure, préciser certains concepts, celui de liberté, de loi naturelle, de

syndérèse. Mais, dans l'ensemble, l'exposé de M. L. se recommande par sa grande clarté et il se lit avec profit. O. L.

781. B. Farnetani. *La conoscenza di Dio secondo S. Bonaventura.* — Città di Vita 2 (1947) 357-371.

782. P. Bissels. *Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der « materia spiritualis » in der Scholastik.* — Franzisk. Studien 38 (1956) 241-295.

Cette étude de M. B. n'est pas un travail purement historique s'enquérant de l'évolution d'une idée, mais plutôt un effort pour comprendre, à la lumière de ses fondements idéologiques, la thèse franciscaine et spécialement bonaventurienne sur la *materia spiritualis*. Comme on le sait, deux formules cheminent côte à côte au moyen âge : *materia* et *forma*, *id quod est* et *id quo est*. La formule de *materia spiritualis* se rencontre déjà chez saint Augustin ; on la retrouve au XIIe siècle (Hugues de Saint-Victor, par exemple) et au XIIIe chez Richard Fishacre, Robert Grosseteste, surtout chez saint Bonaventure dont dépendent Guillaume de la Mare, Roger Bacon, Richard de Mediavilla. Cette formule se comprend grâce à deux présupposés : d'une part, un principe aristotélicien : forme et matière s'unissent en une substance complète, l'individu ; mais c'est la matière qui individualise la forme ; d'autre part, une donnée de la tradition chrétienne : les êtres spirituels (anges, âmes humaines) sont, eux aussi, des substances complètes, des individus. Il faut donc que les êtres spirituels soient composés de matière et de forme ; il y a donc lieu de parler pour ceux-ci de matière spirituelle. Cette conclusion se lit chez maints théologiens orientaux et occidentaux ; elle est une des thèses essentielles de l'école franciscaine. Pour mettre celle-ci en meilleure lumière encore, M. B. la confronte avec la solution de saint Albert le Grand affirmant que l'âme humaine est composée, non pas de matière et de forme, mais des deux éléments *id quod est* et *id quo est* ; et avec la théorie de saint Thomas qui, niant cette composition hylémorphique dans les êtres spirituels, il est amené à dire que c'est la forme qui constitue la substance subsistante, *forma est id quod est, ipsum esse est quo est* ; la distinction entre matière et forme se mue, chez lui, en distinction entre l'acte et la puissance. O. L.

783. C. Ferraro O. F. M. *Doctrina de merito apud S. Bonaventuram.* — Romae, 1956 ; in 8, xv-93 p.

Pour organiser son exposé historique le P. F. s'est inspiré des cadres actuels du traité classique sur le mérite et il les a remplis par les textes de saint Bonaventure tirés avant tout de son Commentaire sur les Sentences et subsidiairement du *Breviloquium*. De là les divisions de l'ouvrage : nature du mérite (mérite *de condigno* et *de congruo*) ; les conditions du mérite : de la part du sujet (libre arbitre, grâce, âge de raison, condition de *viator*) ; de la part de l'acte même (sa bonté morale, son ordination vers Dieu) ; de la part de Dieu (son acceptation) ; et enfin objet du mérite, à savoir la récompense. Ce travail est une consciencieuse et judicieuse mise en lumière de la pensée bonaventurienne qui aidera les professeurs de théologie à étoffer leur aperçu historique. Le P. F. ne s'est guère occupé du contexte historique ; on trouve toutefois quelques références à saint Albert le Grand et à saint Thomas. Au sujet de celui-ci, on aurait pu préciser davantage ce qui unit et sépare les deux maîtres, car c'est en saint Bonaventure qu'on trouve l'origine du conflit — si toutefois il y a conflit réel — entre le volontarisme franciscain et l'intellectualisme thomiste. O. L.

784. G. Sala O. F. M. *Il concetto di sinderesi in S. Bonaventura.* — Studi francescani 54 (1957) 3-11.

Le P. S. rappelle la différence qui sépare saint Bonaventure de saint Thomas d'Aquin. Pour celui-ci, la syndérèse est l'*habitus* de la raison pratique fixant les premiers principes de l'agir, et la conscience en est la conclusion. Pour saint Bonaventure au contraire, comme pour Alexandre de Halès, la syndérèse réside dans la faculté appétitive et nous incline au bien ; la conscience ne peut mouvoir au bien que sous l'impulsion de la syndérèse. On pourrait ajouter que selon saint Bonaventure, la conscience embrasse non seulement les conclusions mais aussi les premiers principes. Pour apprécier l'originalité de saint Bonaventure, il eût été désirable qu'on le confrontât avec ses prédécesseurs et spécialement avec Albert le Grand qui avait déjà largement ébauché la solution de saint Thomas. O. L.

785. Jean de Dieu de Champsecret O. F. M. Cap. *L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation.* — Études francisc., n. s., 7 (1956) 63-74, 133-154.

Le P. J. scrute la nature de la contemplation chez saint Bonaventure. La contemplation est évidemment une connaissance ; à son origine elle est une intuition ou illumination. Elle n'est aucunement un *habitus* se greffant sur l'âme pour lui faciliter l'acte de connaissance ; elle n'ajoute rien à la nature de l'esprit, elle désigne l'esprit lui-même, lumière issue de Dieu, très différente de la connaissance faite de concepts qui sont abstraits des réalités sensibles ; dans ce sens la contemplation est une intuition sans concept. Mais cette intuition laisse intacte l'absolue transcendance de Dieu. Nous n'avons donc pas l'intuition de Dieu. Comment pourrons-nous donc contempler Dieu ? C'est que la contemplation est une connaissance expérimentale : elle est une intuition sans concept de la présence de Dieu en nous. Elle est une « contuition », connaissance globale de plusieurs choses saisies ensemble, à savoir de Dieu et de nous-mêmes. La contemplation n'est pas un phénomène purement intellectuel ; l'assentiment que nous donnons à une vérité implique une complaisance ; la contemplation de Dieu est une dégustation de la présence de Dieu en nous ; cette connaissance expérimentale est un amour qui rend sensible au « cœur » la présence de Dieu. En cours de route le P. J. se plaît à confirmer les vues de saint Bonaventure par les conclusions de la psychologie moderne. O. L.

786. W. Gremper O. F. M. Cap. *Der Traktat « De substantia » der Praedikamentenparaphrase Alberts des Grossen.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 3 (1956) 369-387 ; 4 (1957) 34-51, 175-196.

Après avoir situé le *Liber de praedicamentis* dans l'ensemble des traités d'Aristote sur la logique, le P. G. s'attache au second chapitre, relatif à la substance, tel qu'il fut paraphrasé par saint Albert le Grand, chapitre le plus important du *Liber de praedicamentis*, où il s'agit de définir la substance, la substance première, les substances secondes, parmi lesquelles les espèces sont davantage substances que les genres. Le P. G. rappelle l'authenticité tout à fait certaine de cette paraphrase. Avec Mgr B. Geyer il propose de la placer entre 1248 et 1260. Il précise son caractère, énumère les auteurs cités, ainsi que les plus anciennes éditions (depuis celle de 1490). Comme il présente une édition critique du chapitre *De substantia*, il lui importe d'abord de connaître les manuscrits du *Liber de praedicamentis* : il en recense 19, parmi lesquels 13 sont du XVe siècle ; mais il entend

utiliser avant tout les plus anciens : *Cambrai 961, Paris Nat. lat. 14382* et *15449*, tous trois du XIIIe siècle ; *Bâle Univ. F. I. 17* et *Oxford Merton Coll. 253*, du XIVe siècle ; *Mayence Stadtbibl. 81* et *Oxford Bodl. Can. Misc. 239*, du XVe. Le savant éditeur les décrit et les compare soigneusement entre eux. Ainsi préparée, l'édition se présente dans les meilleures conditions. O. L.

787. A. KOLPING. *Eine Abbreviation der Albert dem Grossen zugeschriebenen Messerklärung.* — Scholastik 31 (1956) 70-84.

M. K. signale neuf manuscrits d'un abrégé de l'*Expositio missae* (autrement dite *De sacrificio missae, De mysteriis missae, De divino officio*) attribué à Albert le Grand et suivi dans les manuscrits de l'opuscule *De sacramento eucharistiae* qui fait corps avec l'opuscule précédent. Cet abrégé provient de l'Allemagne orientale, car six des manuscrits en sont originaires. Le plus ancien, *Lilienfeld Stift 145*, estime M. K., est de la fin du XIIIe siècle ; l'abrégé doit donc être des deux dernières décades du siècle, l'*Expositio* elle-même remontant aux années 1277-78. M. K. publie les textes de l'abrégé qui indiquent les divisions et les transitions de l'opuscule. La question de l'authenticité de l'*Expositio* reste pendante. O. L.

788. A. WENDEHORST. *Albertus Magnus und die Kirchenreform.* — Mitteil. Inst. österreich. Geschichtsforsch. 64 (1956) 241-261.

Albert le Grand n'a pas écrit de traité spécial sur la réforme de l'Église, mais ses idées sur ce sujet s'expriment occasionnellement surtout dans ses commentaires scripturaires et c'est à eux que s'adresse avant tout M. W. pour essayer d'en faire la synthèse. Albert le Grand se plaint, comme la plupart des auteurs de son temps, de la « sécularisation » de l'Église. Il n'en rend pas responsable les institutions elle-mêmes, mais le mauvais usage qui est fait des lois ecclésiastiques, les vices et abus du clergé, la négligence des pasteurs, qui ne sont trop souvent que *latrones, fures, dracones, tyranni*. Pour lui la réforme s'identifie avec la lutte contre l'Antéchrist, non un Antéchrist personnifié comme chez saint Bernard, mais plutôt comme chez Gerhoh de Reichersberg un Antéchrist qui représente la *tota collectio malorum*. Il existe un lien étroit entre ses conceptions eschatologiques et sa critique des abus de l'Église. Il dépeint le prélat idéal sur le modèle du bon Pasteur, dont les qualités principales doivent être la *simplicitas*, l'*humilitas* et l'*evidens sanctitas*. Sa doctrine ecclésiologique est beaucoup plus empirique que celle de saint Thomas et moins influencée par l'idée aristotélicienne de la *congregatio politica*. H. B.

789. R. W. MULLIGAN S. J. « *Ratio inferior* » *and* « *ratio superior* » *in St. Albert and St. Thomas.* — Thomist 19 (1956) 339-367.

Après un court rappel de la théorie de saint Augustin sur les deux faces de l'âme, le P. M. expose d'abord les vues de saint Albert le Grand d'après la suite de ses écrits (*Summa de homine*, le Commentaire des Sentences et la Somme théologique), en y associant la théorie connexe de syndérèse. Le P. M. a été frappé de la différence qui sépare la Somme théologique des écrits précédents. On peut ajouter que ce n'est pas là un cas unique : la Somme théologique d'Albert opère une rupture violente avec tout le passé du saint docteur ; on y voit de nombreux emprunts à la Somme théologique d'Alexandre de Halès, au point qu'on se surprendrait à douter de l'authenticité albertinienne de l'ouvrage.

Concernant saint Thomas, le P. M. procède avec la même rigueur de méthode en étudiant successivement le Commentaire des Sentences, le *De veritate* et la Somme théologique. Ici pas de changements profonds, mais diversité d'application des mêmes termes. Après avoir relevé les nuances que prennent les termes selon la doctrine qu'ils doivent illustrer, le P. M. conclut qu'il ne faudrait pas exagérer l'importance de ces notions, comme si elles étaient indispensables pour saisir la pensée de saint Thomas. Celui-ci a trouvé cette terminologie chez les théologiens de son temps, chez Pierre Lombard qui empruntait les formules à saint Augustin. Nous ne pouvons qu'approuver la conclusion du P. M. Avec une modestie intellectuelle que nous ne pratiquons plus, saint Thomas a respecté religieusement la terminologie reçue dans les écoles, surtout si elle était garantie par saint Augustin. La notion fondamentale pour saint Thomas est l'*intellectus* qui dans l'ordre théorique s'appelle *intellectus principiorum* et dans l'ordre pratique se dénomme syndérèse. Le P. M. rappelle opportunément (p. 351, n. 41) que, dans le syllogisme opératif, la syndérèse fournit la majeure, tandis que la mineure est donnée par la *ratio, superior* ou *inferior*, et que la conclusion est le jugement de conscience. On est d'ailleurs parfois surpris du rôle joué par la *ratio superior* ; ainsi (p. 363, n. 81) c'est de celle-ci que relève le *consensus in actum.* Ce qu'il faut retenir des textes de saint Thomas, c'est que sous l'influence de l'*intellectus*, la *ratio* intervient pour mettre de l'ordre dans la vie, soit dans la vie intellectuelle et dans ce cas elle s'appelle *ratio speculativa*, soit dans la vie morale où elle se dénomme *ratio practica*. Appliquez ces notions fondamentales d'*intellectus* et de *ratio* dans leur double acception à tous les problèmes où saint Thomas fait intervenir la *ratio superior* et la *ratio inferior*, et vous pourrez saisir parfaitement la pensée du saint docteur en ces divers problèmes sans recourir aux formules de saint Augustin et à ses *rationes aeternae*. Ici comme ailleurs la pensée de saint Thomas se déroule, personnelle et libre, sous des étiquettes d'emprunt.

O. L.

790. A. FRIES C. SS. R. *Zur Mariologie Alberts des Grossen.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 4 (1957) 437-446.

En même temps que le P. B. Korošak O. F. M., le P. F. a publié un ouvrage sur les écrits mariologiques de saint Albert le Grand (voir *Bull.* VII, nos 1453 et 1454). Il fait ici une recension détaillée et fort élogieuse de l'étude du P. K., confronte les résultats obtenus de part et d'autre, spécialement en ce qui concerne la date du *Mariale*.

O. L.

791. A. FRIES C. SS. R. *Des Albertus Magnus Lehre über die Heiligung der Jungfrau Maria.* — Spicilegium histor. Congreg. SSmi Redempt. 3 (1955) 215-243.

Jusqu'en ces dernières années les théologiens qui célébraient les gloires de Marie chez saint Albert le Grand n'utilisaient pas les écrits inédits du saint et ne faisaient aucune discrimination entre les œuvres authentiques et les écrits apocryphes. Le P. F. remédie à la situation en étudiant, d'après l'ordre chronologique, tous les écrits authentiques, et eux seuls. C'est ainsi que défilent sous nos yeux le *Tractatus de natura boni*, le premier écrit théologique d'Albert où se révèle déjà sa pensée intime, le *De incarnatione* qui vient d'être édité et fait partie de la première Somme théologique du saint docteur, le Commentaire sur le livre III des Sentences, la Postille sur Isaïe éditée aussi tout récemment (voir *Bull.* VII, no 1058) et le Commentaire sur saint Luc.

La conclusion de l'enquête est nette. Il faut se défier du terme *immaculata* qui désigne certes l'absence de toute faute, mais pas nécessairement la préservation de la faute originelle. De fait, nul plus que saint Albert n'a célébré l'absolue sainteté et pureté de l'âme de Marie comblée des grâces et des dons divir , ne connaissant ni dans son âme, ni dans son corps l'attirance du péché. Mais en ce qui concerne la faute originelle, Albert, d'accord avec les théologiens du temps, reconnaît que Marie a dû en être libérée et qu'elle le fut avant sa naissance, mais après l'avoir contractée dans sa conception. Saint Albert a été de son temps. Malgré la renaissance, toute récente, de la théorie de saint Anselme de Cantorbéry, la théologie était dominée par celle de saint Augustin sur le péché originel, transmis inexorablement par la voie de la génération à tous les fils d'Adam. Dieu aurait pu en excepter Marie, mais il ne convenait pas qu'il le fît pour ne pas violer l'ordre de la justice : *potuit, sed non decuit iustitiam.*

Le P. F. a conduit son enquête en toute objectivité, avec un grand souci de précision, et il a pris soin d'insérer la théorie de saint Albert dans son contexte historique ; sa monographie devrait servir de modèle aux théologiens qui s'occupent de l'histoire des gloires de Marie. O. L.

792. L. Amorós O. F. M. *La realeza de María en el « Mariale » atribuído a San Alberto Magno.* — Estudios marianos 17 (1956) 131-149.

Le P. A. est d'accord avec le P. A. Fries C. SS. R. et le P. B. Korošak O. F. M. (voir *Bull.* VII, n°s 1453-1454) pour nier l'authenticité albertine du *Mariale* (ou *Quaestiones de laudibus B. Virginis* ou *Opus super «Missus est»*), qu'il situe avec le P. Fries à la fin du XIIIe siècle ou au début du XIVe. Néanmoins l'ouvrage reste un témoin intéressant de la théologie mariale médiévale. Le P. A. groupe tous les textes sous quelques chefs : la maternité divine de Marie, ses relations avec son Fils, fondement de sa royauté au ciel et sur l'Église, de son rôle de médiatrice et de son titre de reine de miséricorde. O. L.

793. C. Murray O. F. M. *The Composition of the Sacraments According to the « Summa de sacramentis » and the « Commentarium in IV Sententiarum » of St. Albert the Great.* — Franciscan Studies 16 (1956) 177-201.

Dans son étude de théologie sacramentaire au moyen âge, le P. D. Van den Eynde (voir *Bull.* VI, n°s 414-415 ; VII, n° 369) s'était arrêté à Alexandre de Halès et Hugues de Saint-Cher et s'était attaché aux définitions et classifications des sacrements ; le P. M. poursuit cette enquête dans le temps en s'arrêtant à saint Albert le Grand, mais en abordant un autre problème, celui de la composition hylémorphique des sacrements. Saint Albert a traité la question à deux reprises : d'abord dans sa *Summa de sacramentis* (vers 1240-42), inédite encore lorsque le P. M. a publié son article, et ensuite dans son Commentaire sur le livre IV des Sentences (en 1249). Le P. M. s'attache à chaque sacrement pour saisir l'évolution de la pensée du saint docteur et en déterminer la terminologie. Il arrive que saint Albert reprenne les anciennes formules *elementum, res* et *verba*, mais il affectionne la formule *materia* et *forma*. Mais ici il se sent acculé : comment appliquer aux sacrements de pénitence et de mariage la formule *materia* au sens physique qui convient parfaitement aux sacrements de baptême et d'eucharistie ? Saint

Albert est donc arrivé à découvrir un sens double au terme *materia* : *id ex quo sacramentum primo et materialiter componitur* et *id ex quo habet rationem significandi* ; de même *forma* désigne tantôt la formule verbale, tantôt *id ex quo sacramentum habet rationem causandi*. Et c'est ainsi qu'en fin de compte Albert le Grand définit la *materia* comme l'élément déterminable et la forme comme l'élément déterminant. Quelle est l'originalité d'Albert ? Le P. M. estime judicieusement que, malgré le peu de différence qui sépare les deux ouvrages du saint, il importe toutefois de s'adresser au premier d'entre eux pour le confronter aux prédécesseurs immédiats, Alexandre de Halès et Hugues de Saint-Cher. Ici le travail du P. M. manque un peu de précision : il ne paraît pas en effet, du moins à suivre son texte, qu'il ait lu la *Glossa* d'Alexandre sur les Sentences, ni le Commentaire, resté inédit, de Hugues de Saint-Cher sur les Sentences. Il estime toutefois qu'Albert, comme Alexandre de Halès, reste davantage dans le sillon traditionnel, tout en soulignant l'originalité de ses vues sur la forme du sacrement de pénitence ainsi que sur la matière et la forme du diaconat et du sacerdoce. Espérons que le P. M. trouvera le temps de scruter davantage les rapports d'Albert le Grand avec ses devanciers immédiats. O. L.

794. H. JORISSEN. *Messerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Grossen.* — Zeitschr. kathol. Theol. 78 (1956) 41-97.

Le P. A. Fries a exprimé des doutes concernant l'authenticité des deux traités *De mysterio missae* et *De corpore Domini* attribués jusqu'ici à saint Albert le Grand (voir *Bull.* VII, nº 1456). M. J. reprend jusqu'en ses moindres détails chacun des arguments apportés par le P. F. : le propre témoignage d'Albert sur ses écrits ; la dépendance littéraire de ces deux traités à l'égard du Commentaire d'Albert sur saint Luc et le livre IV des Sentences ; les prétendues oppositions de ces deux traités avec des ouvrages certainement authentiques, concernant la sainte Vierge ; la fameuse question *quid sumit mus* ; l'explication du *Pater* ; les rapports entre les données des sciences naturelles dans ces deux écrits. La conclusion de M. J. est très ferme, rejoignant celle de Fr. Pelster (voir *Bull.* VII, nº 1455) : les deux traités en question sont incontestablement l'œuvre d'Albert.
O. L.

795. W. STAMMLER. *Albert der Grosse und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 3 (1956) 287-319.

A l'imitation des livres sapientiaux de l'ancienne Loi, les auteurs spirituels du moyen âge affectionnaient l'un ou l'autre aphorisme. Au XIVe siècle, ils classaient volontiers nombre de textes en des espèces de répertoires plus ou moins organisés. Albert le Grand fut un des auteurs souvent exploités dans ces petits exposés de la vie chrétienne à l'usage des laïcs et on lui attribuait facilement des ouvrages qui n'étaient pas de lui ; tel le *Paradisus animae*. M. S. a patiemment recueilli des exposés de ce genre des XIVe et XVe siècles dans nombre de bibliothèques allemandes et suisses, et il en édite treize dont plusieurs citent nommément Albert le Grand. O. L.

796. M. B. CROWE. *Peter of Ireland, Teacher of St Thomas Aquinas.* — Studies 45 (1956) 443-456.

On sait que lors de l'expulsion par Frédéric II des moines du Mont Cassin (1240) où il était oblat, le jeune Thomas d'Aquin, sur le conseil de l'abbé, se rendit à Naples pour ses études philosophiques. Il y eut comme professeur Pierre

d'Irlande. M. C. a rassemblé sur le compte de ce personnage tout ce qu'on peut en savoir. Il était professeur de sciences naturelles et probablement de logique. C. Baeumker a publié jadis de lui une *determinatio magistralis*, provoquée par le roi Manfred, établissant que les membres et les facultés sont faits pour les opérations, et non vice versa. M. C. analyse cet écrit, qui dut impressionner son jeune auditeur. Qui était ce Pierre ? D'Irlande, sans nul doute. Passa-t-il par l'université d'Oxford ? C'est probable. Se rendit-il aussi à Paris ou à Tolède ? Rien n'est garanti à ce sujet. O. L.

797. A. WALZ O. P. *L'Aquinate a Viterbo*. — Memorie domenicane 72 (1955) 189-202.

Au chapitre provincial des Frères prêcheurs de Naples en 1260 saint Thomas d'Aquin fut désigné comme prédicateur général de la province, ce qui l'obligeait à participer à tous les chapitres provinciaux. C'est ce qui explique sa présence à Viterbe lors des deux chapitres de 1264 et 1268, ville qu'il quitta pour retourner à Paris en vue de ses interventions contre les hétérodoxes. A cette occasion le P. W. fournit d'utiles précisions concernant l'activité de la curie romaine à Viterbe sous Urbain IV et les écrits de saint Thomas à cette époque, pour lesquels il adopte les conclusions de M. Grabmann. Celles-ci ne s'imposent cependant pas : il nous paraît peu probable que dès mars 1266 saint Thomas ait dépassé la rédaction de la *Ia IIae*, q. 49, et que pendant son séjour à Viterbe il ait déjà rédigé une partie de la *IIa IIae*. O. L.

798. S. THOMAS D'AQUIN. *Contra errores Graecorum*. Texte présenté et édité avec notes, références et documents connexes par P. GLORIEUX (Monumenta christiana selecta). — Tournai, Desclée, 1957 ; in 8, 177 p.

Mgr G. présente une nouvelle édition du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas d'Aquin (avant mai 1264), basée sur les éditions courantes et plusieurs manuscrits. Cet écrit est la réponse faite par le saint Docteur, à la demande du pape Urbain IV, au *Libellus de fide sanctissimae Trinitatis* de Nicolas de Cotrone (1263-1264), florilège de 99 textes de Pères grecs relatifs aux problèmes discutés entre Latins et Grecs au XIIIe siècle (procession du Saint-Esprit, primauté pontificale, usage des azymes, purgatoire). Mgr G. publie, à son tour, le *Libellus* d'après l'édition de P. A. Uccelli (Rome 1880), basée sur le seul *Vat. lat. 808*. En tête de son livre, il reproduit, d'après l'édition de J. Guiraud, la lettre *Mediator Dei et hominum* qu'Urbain IV adressa à Michel Paléologue (23 mai 1264). En une courte mais substantielle introduction, le savant érudit rappelle toutes les démarches tentées au XIIIe siècle pour l'union des Églises, et spécialement les faits qui marquèrent les années 1261-1264. O. L.

799. G. F. ROSSI. *Scrittura inintelligibile di S. Tommaso e suoi calligrafi*. — Divus Thomas 60 (1957) 194-217.

Le P. R. rappelle d'abord avec une légitime complaisance son étude de 1932 (voir *Bull.* II, no 347) sur l'autographe de saint Thomas du livre III du Commentaire sur les Sentences, conservé dans *Vat. lat. 9851*. Quand il écrivait, saint Thomas usait toujours de la même écriture, la *littera inintelligibilis* ; les autres écritures qu'on trouve dans ce manuscrit, ainsi que dans *Vat. lat. 9850* et *Naples Naz. B. I. 54*, sont le fait de calligraphes, secrétaires écrivant sous la dictée du

saint. M. R. détaille ensuite le contenu de l'ouvrage du P. A. Dondaine sur les secrétaires de saint Thomas (voir *Bull.* VIII, nº 285), consacré surtout au texte du *De veritate* conservé dans *Vat. lat. 781*; il en souligne l'importance et en apprécie grandement la haute valeur scientifique, tout en émettant un doute sur l'un ou l'autre point de détail. O. L.

800. C. Vansteenkiste O. P. *Notes sur le Commentaire de saint Thomas du « Liber de causis »*. — Études et recherches, 8 (voir *Bull.* VIII, nº 542) 171-191.

Pour remédier provisoirement au mauvais état du texte dans les éditions du Commentaire de saint Thomas sur le *Liber de causis*, le P. V. propose une liste imposante de corrections basées sur la confrontation des trois éditions de saint Thomas (Rome 1570, Parme 1866 et Paris 1927) et de huit manuscrits (tous du Vatican, sauf un appartenant à la Commission léonine), ainsi que des éditions de Proclus, des traductions du Pseudo-Denys par Jean Sarrazin et Jean Scot Érigène et des éditions du *Liber de causis*. Le P. V. est spécialiste de ces travaux de patience et, en attendant une édition critique du Commentaire de saint Thomas, son relevé rendra de précieux services. H. B.

801. F. von Gunten O. P. *Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des hl. Thomas von Aquin?* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 3 (1956) 137-168.

On sait que le P. P. Vanier S. J. (voir *Bull.* VII, nº 1067), reprenant en partie l'hypothèse du P. A. Hayen S. J. (voir *Bull.* III, nº 588), estime que saint Thomas a remanié partiellement son Commentaire des Sentences. Concernant la thèse de saint Thomas sur les actions notionnelles de la Trinité, le P. V. relevait dans ce Commentaire certaines anomalies : tantôt le saint docteur s'en tient aux anciennes formules dionysiennes ; tantôt il est en accord avec la Somme théologique et en opposition avec le *De potentia*. Comment expliquer ce fait ? C'est qu'après le *De potentia*, saint Thomas remania son Commentaire en y introduisant des formules correspondant à celles qui vont créer la nouvelle synthèse de la Somme théologique. Le P. v. G. expose d'abord en détail les arguments du P. V. et se livre à une discussion très serrée, — qu'il est impossible de résumer en quelques lignes, — sur la prétendue opposition entre le *De potentia* et la Somme théologique, ainsi que sur les apparentes anomalies du Commentaire des Sentences. Le P. v. G. conclut : il y a évolution dans la pensée de saint Thomas, mais pas dans le sens proposé par le P. V. A ses yeux, le *De potentia* est sans doute déjà sous l'influence de saint Augustin, mais il conserve un penchant pour les vues dionysiennes, penchant qui disparaît dans la Somme théologique ; le P. V. n'a pas démontré que celle-ci ait apporté une solution nouvelle qui serait empruntée à certaines formules du Commentaire des Sentences ; il n'y a donc pas lieu de parler, pour ces questions, d'un remaniement des Sentences.

Pour prendre position dans ce débat, une longue enquête serait nécessaire, menée par un historien doué d'un sens historique très affiné et doublé d'un spécialiste en formules trinitaires. Le dernier mot n'est sans doute pas encore dit. Comme le P. V. se bornait au livre I des Sentences, le P. v. G. n'a pas dépassé ce cadre. On sait que le P. Hayen, se basant sur l'autographe du livre III, a prouvé que ce livre avait certainement été remanié par saint Thomas. Et, comme l'a rappelé le P. v. G., il faut ajouter que Ptolémée de Lucques, contemporain

de saint Thomas, déclare avoir vu à Lucques même un exemplaire du livre I du Commentaire que saint Thomas, déjà maître, avait rédigé à Rome.

O. L.

802. G. F. Rossi. *Precisazioni sulla descrizione del codice Paris Nat. lat. 14546 e sulla relativa critica del « Bulletin thomiste ».* — Divus Thomas 59 (1956) 181-217.

M. R. a publié en 1952 un article très fouillé sur *Paris Nat. lat. 14546*, qui contient les opuscules de saint Thomas (voir *Bull.* VI, nº 1797). Il y soutient que ce manuscrit a été constitué au *scriptorium* de l'abbaye de Saint-Victor et qu'il constitue la plus ancienne collection d'opuscules thomistes, peut-être antérieure à 1280. Dans la recension qu'il en a faite dans le *Bulletin thomiste* 9 (1954) 81-87, le P. H.-F. Dondaine O.P. a relevé d'abord un certain nombre de lectures erronées, mais surtout il a critiqué la thèse fondamentale de l'origine victorine du recueil : la seule chose sûre est que le manuscrit apparaît dans la bibliothèque de Saint-Victor au XVe ciècle, peut-être au XIVe. C'est à cette recension que M. R. fait allusion dans le titre de l'article cité ci-dessus. M. R. estime d'abord utile de rappeler l'accueil favorable que plusieurs médiévistes ont réservé à son étude de 1952 ; il apporte quelques *addenda et corrigenda* concernant la description du manuscrit victorin ; mais l'essentiel est sa réponse, — présentée, il faut bien le dire, avec un minimum d'aménité, — aux observations faites par le P. D. Il ne dit rien de ses erreurs de lecture : il est toujours un peu humiliant de s'entendre dire qu'on ne sait pas encore bien lire ! Mais il reprend par le détail toutes les objections concernant l'origine victorine du recueil. Seuls des spécialistes, les yeux fixés sur le manuscrit, sont qualifiés pour en juger avec quelque pertinence. Personne sans doute n'attend une réponse immédiate ; le *scriptorium* du Saulchoir, qui prépare l'édition critique des opuscules thomistes, pourra se prononcer en pleine connaissance de cause.

O. L.

803. A. Masnovo. *S. Agostino e S. Tommaso.* — Salesianum 11 (1949) 505-512.

Rapprochements entre S. Augustin et S. Thomas se rapportant à la théodicée, à la théorie de la connaissance et à la loi naturelle.

804. A. Hayen S. J. *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin.* I : *La métaphysique d'un théologien* (Museum Lessianum, Section philosophique, 40). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in 8, 189 p. Fr. 120.

Le P. H. inaugure un ouvrage qui comportera quatre volumes. Les deux derniers, *La présence créatrice* et *La divine ressemblance* seront plutôt le fruit de la pensée personnelle du P. H.; mais le premier, *La métaphysique d'un théologien*, et le second, *L'ordre philosophique de saint Thomas* (sous presse), prétendent atteindre la pensée même de saint Thomas. Ces deux volumes relèvent donc de l'histoire, mais d'une histoire poursuivie en profondeur. La « pure » méthode historique, écrit le P. H., s'efforce de rapprocher la pensée d'un auteur de celle de ses prédécesseurs et de ses contemporains ; celle-ci explique celle-là. Mais « jamais saint Thomas n'a dit adéquatement ce qu'il voulait dire » (p. 19). Il faut donc creuser davantage. Le P. H. veut atteindre l'intention personnelle, originelle de saint Thomas. Cette méthode « ne replace pas l'auteur dans son contexte historique ; elle s'efforce plutôt de retrouver, plus profond que ce con-

texte, le mouvement par lequel cet auteur se dégage du courant de pensée où il s'insère, afin de coïncider plus étroitement avec ce courant » (p. 49). Le P. H. rejoint l'idée du P. M.-D. Chenu (cf. *Bull.* VIII, nº 677) et peut-être même vise-t-il à descendre plus bas encore que le « sous-sol » de l'histoire de surface, puisque « par docilité à la lettre de saint Thomas, il faut la dépasser, car elle proclame que ce qu'il veut dire est au delà de ce qu'il dit et de ce que diront jamais ses interprètes les plus géniaux et les plus fidèles » (p. 9). Voici la conclusion du P. H. concernant la pensée de saint Thomas : la philosophie de saint Thomas est celle d'un théologien dont toute la vie est imprégnée de contemplation dans la foi. Impossible donc de comprendre objectivement sa philosophie si l'on ignore la théologie qui l'assume. C'est la lumière de la foi qui l'aide à discerner la vérité philosophique du réalisme aristotélicien et c'est une exigence théologique qui lui fait préférer ce réalisme à l'idéalisme platonicien (p. 32-33). L'essentiel de la philosophie thomiste n'est pas la cause finale, mais la cause efficiente. Car la théologie considère Dieu en lui-même, dans la causalité efficiente qu'il exerce d'abord dans l'acte créateur, puis dans la réalité créée. Celui qui se cantonne artificiellement dans l'histoire de la philosophie se rend incapable de comprendre objectivement la métaphysique thomiste qui est celle d'un théologien (p. 30). Et d'un théologien qui s'inspire de la vie de la Trinité : « Adhérent au Christ par la foi, le théologien accueille le Fils envoyé par le Père pour que s'accomplisse en lui la vie trinitaire » (p. 175). Le vrai théologien sera le meilleur philosophe (p. 76). « C'est dans la lumière du Christ que saint Thomas écoute Aristote et qu'il le comprend » (p. 79).

Ce volume du P. H. dénote une rare consistance doctrinale et une maturité de pensée en pleine possession d'elle-même. Il s'impose à l'attention des historiens de la pensée thomiste. Le volume suivant apportera de plus amples précisions sur cette pensée. En attendant, de menues réflexions ne seront pas hors de propos. Que saint Thomas ait été plus théologien que philosophe, on le conçoit : il enseignait à la faculté de théologie, non chez les artiens. Que ce soit grâce à la théologie que maintes questions de pure métaphysique se soient imposées à son esprit, c'est là encore un fait : le récit de la Genèse, l'union hypostatique, le mystère de l'eucharistie l'ont amené à traiter de la création *ab aeterno*, de la distinction entre *suppositum* et *natura*, de la distinction réelle entre substance et accidents. Mais cette théologie, qui a été pour saint Thomas l'occasion de faire de la métaphysique, est-elle aussi la cause de cette métaphysique ? S'agit-il d'une théologie naturelle dite théodicée ? Pour saint Thomas, comme pour tout penseur, on ne connaît bien une chose que par sa cause efficiente : le relatif, le contingent postulent l'absolu, le nécessaire, c'est-à-dire Dieu. Dans ce sens toute métaphysique a son origine dans la théodicée ; de fait, le *De Deo uno* de la *Iª pars* contient la plupart des thèses métaphysiques de saint Thomas. Mais s'agit-il de théologie surnaturelle, « théologale » ; faut-il partir de la Trinité pour comprendre la métaphysique thomiste ? Certes c'est la Trinité qui est cause de toute action de Dieu *ad extra*, cause de cette « communication de l'être » à toute créature. Mais faut-il fixer les yeux sur ce mystère de la présence de la sainte Trinité en nos âmes pour saisir la vérité de la métaphysique thomiste ? Faut-il être entré dans la « voie unitive » dont parlent les maîtres spirituels pour saisir l'être comme tel ? Il y a tant de chaires de philosophie thomiste qui font excellente besogne et dont cependant le programme ne comporte pas de traité préliminaire sur la Trinité : ces chaires peuvent-elles se présenter encore comme des représentantes authentiques de la métaphysique thomiste ? O. L.

805. M.-J. S. DE LAUGIER DE BEAURECUEIL O. P. *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin.* — Études et recherches, 8 (voir *Bull.* VIII, n° 542) 45-82.

Le sujet abordé par le P. de L. a déjà été traité par le P. F. Sander, S. J. (voir *Bull.* I, n°s 96 et 182). Le mérite de ce nouveau travail est d'avoir davantage tenu compte de l'évolution de la pensée de saint Thomas. Cette première partie de l'étude expose d'abord le donné initial, que le P. de L. décrit à propos de trois sources principales de saint Thomas : l'Écriture, saint Augustin, les Sentences. Les étapes de l'évolution à laquelle le P. de L. s'attache sont, fondamentalement, le Commentaire des Sentences, le *De veritate* et enfin la Somme théologique. C'est en les parcourant qu'il décrit successivement le sujet de l'image (la *mens,* puis, plus tard, l'*intellectus* de l'ange et de l'homme), ensuite sa structure (en quoi saint Thomas s'affranchit progressivement de saint Augustin). Ces deux aspects, choisis à vrai dire de façon assez restreinte dans la doctrine beaucoup plus vaste de l'exemplarisme selon saint Thomas, illustrent une évolution « vers le réalisme de l'image ». F. V.

806. H. A. VAN DONGEN O. P. *De natuurlijke liefde van de mens. De thomistische theorie van de liefde.* Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. — Nijmegen, Drukkerij Gebr. Janssen, 1954 ; in 8, xv-53 p. Fl. 3.90.

Ces pages sont extraites d'une dissertation sur l'amour en tant qu'expression de la nature humaine indépendamment de son élévation à l'état surnaturel. C'est un exposé personnel bien plus qu'une exégèse stricte des textes de saint Thomas. Deux propositions y sont clairement développées : l'amour naturel pour les autres est conditionné par l'amour que nous nous portons à nous-mêmes, car l'amour de bienveillance suppose l'amour de concupiscence ; et à son tour, l'amour envers soi-même est basé sur l'amour naturel que toute créature rationnelle, image de Dieu, porte à son créateur. O. L.

807. R. VÖLKL. *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin* (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 12). — München, K. Zink, 1956 ; in 8, xix-354 p. Mk. 24.

Cet ouvrage consacré à l'amour de soi se partage en deux sections de longueur sensiblement égale. Dans la première partie M. V. fait l'inventaire complet de tous les textes bibliques et en présente une vue synthétique. Dans la seconde, la seule qui doit nous arrêter ici, il scrute la pensée de saint Thomas d'Aquin : travail systématique, non strictement historique. L'amour de soi est modelé sur l'amour que Dieu a pour lui-même. Étant le bien absolu, Dieu s'aime nécessairement, puisque c'est le bien qui est l'objet de l'amour. Quant aux êtres créés par lui, Dieu les aime, non certes d'un amour de concupiscence comme s'il avait besoin d'eux pour son bonheur, mais parce que c'est lui-même qu'il aime en eux pour y diffuser sa bienveillance. Or l'homme a été créé à l'image de Dieu : l'amour que l'homme a pour lui-même sera donc modelé sur l'amour que Dieu a pour lui-même. Ici il faudra distinguer entre amour naturel et amour surnaturel. L'homme s'aime nécessairement d'un amour naturel, ancré dans sa nature aimable en elle-même, puisqu'elle est une participation du bien absolu. L'homme aime donc naturellement Dieu, le bien absolu ; il aime naturellement son sem-

blable, en qui il se retrouve dans l'identité d'une même nature ; et puisque l'homme est destiné à vivre en société, il sera naturellement porté à aimer cette société qui est un moyen nécessaire pour sa propre perfection. Quant à l'amour surnaturel de l'homme pour lui-même, l'amour chrétien prend nom de charité, participation à la grâce du Christ. Le chrétien s'aime donc pour Dieu et en Dieu par le Christ. Cet amour de soi se concrétise dans l'amour des vertus qui nous perfectionnent surnaturellement en toutes nos facultés ; il s'étend jusqu'à notre corps et aux biens extérieurs qui sont un moyen d'aimer Dieu ; il subsiste même dans le péché, mais d'une manière désordonnée. L'amour surnaturel de soi se traduit dans la soumission à la volonté de Dieu, soumission qui est à la fois amour de Dieu et amour de soi ; on peut même dire en un sens que l'amour de Dieu dérive de l'amour de soi, car si Dieu n'était pas notre bien, nous ne pourrions pas l'aimer, encore que nous puissions aimer Dieu pour lui-même. C'est aussi cet amour de nous-mêmes qui nous porte à aimer le prochain parce que Dieu est en lui ou pour qu'il y soit. L'amour du prochain se mesure d'ailleurs à l'amour de nous-mêmes : plus le prochain nous est proche, plus nous devons l'aimer. L'amour de nos ennemis reste possible, puisque, malgré tous leurs torts à notre égard, ils restent de la même nature que nous. Et ainsi se résout le problème des rapports entre la société et l'individu : la société n'est qu'un moyen pour notre perfectionnement. Et enfin c'est cet amour de soi qui constitue la béatitude, puisque celle-ci est la possession de notre bien suprême.

Il y aurait sans doute lieu de nuancer quelque peu la formulation de certaines conclusions de M. V. concernant le rôle de l'amour de soi ; mais l'essentiel doit être maintenu si l'on veut atteindre la pensée de saint Thomas. Certes celui-ci est aristotélicien quand il dit que la partie est faite pour le tout ; mais il est essentiellement le chrétien pour qui c'est la personne humaine avec sa fin personnelle en Dieu qui doit prévaloir sur tout ce qui l'entoure. Au surplus les deux formules sont parfaitement convertibles : on s'aime vraiment quand on aime Dieu ; et l'on aime Dieu quand on s'aime vraiment. M. V. a donc fait œuvre excellente en rappelant ces données essentiellement thomistes. O. L.

808. M.-M. LABOURDETTE O. P. *Dons du Saint-Esprit. Saint Thomas et la théologie thomiste.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1610-1635.

Le P. L. expose les textes de saint Thomas sur les dons du Saint-Esprit avec toute l'ampleur et la précision désirables. Il note avec raison qu'il ne faut pas opposer doctrinalement les textes du Commentaire des Sentences et ceux de la Somme théologique. On pourrait ajouter que le saint docteur aura modifié ses formules sans doute parce qu'il aura remarqué que l'expression *supra modum humanum* du Commentaire ne distinguait pas clairement les dons et les vertus théologales. Le P. L. souligne l'intérêt du texte où saint Thomas (*IaIIae*, q. 68, a. 4, ad 3um) affirme que les dons sont des *derivationes* des vertus théologales ; il note à ce sujet : « Voilà une notion essentielle. Il ne suffirait pas, nous semble-t-il, de l'entendre au plan des *habitus* ; c'est d'abord des actes mêmes qu'il s'agit, comme pour l'artiste prenant son instrument » (col. 1626). C'est fort bien dit : on comprend parfaitement que, non seulement un *habitus* (opératif) produise un acte, mais aussi qu'un acte (surtout fréquemment répété) produise un *habitus* (*habitus* acquis). Mais, en ce passage de saint Thomas, n'est-il pas dit que, par leur influence, donc en tant que s'exerçant en acte, les vertus théologales produisent les dons du Saint-Esprit ? Les dons seraient-ils dès lors considérés par saint Thomas comme dérivant de l'activité des vertus théologales, exactement comme les vertus morales « infuses » sont envisagées (*IaIIae*, q. 63, a. 3) comme des *effectus* des vertus théologales ? Or on a récemment prétendu résoudre de

la sorte les deux problèmes : les dons du Saint-Esprit, comme les vertus morales « infuses », ne sont pas en réalité des *habitus* infus ; ce sont cependant des *habitus*, mais des *habitus* acquis par l'exercice des vertus théologales. C'était l'occasion pour le P. L. de prendre position à l'égard de cette thèse apparemment antithomiste ; certains regretteront sans doute que l'éminent théologien ne l'ait pas réfutée. O. L.

809. THOMAS VON AQUIN. *Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung.* III, 46-59. Kommentiert von A. HOFFMANN O. P. (Die deutsche Thomas-Ausgabe, 28). — Graz, Verlag Styria, 1956 ; in 8, (15)-503 p. S. 132.70.

Plus d'une fois ce *Bulletin* a signalé les mérites de cette *Thomas-Ausgabe*, accompagnée d'une traduction allemande, entreprise déjà avant la guerre par un groupe de dominicains et de bénédictins, allemands ou autrichiens. Les caractéristiques de ce volume nouveau sont celles des précédents (ce *Bulletin* les décrivait encore à propos du t. 18 ; voir *Bull.* VII, n° 1088). La méthode est inspirée de la traduction de la *Somme théologique* dite de la « Revue des Jeunes » : des notes explicatives éclairent le texte, mais sont reportées après celui-ci (p. 333-350), de même qu'un commentaire autonome (p. 351-467), véritable traité qui étudie la souffrance et la mort du Christ, sa résurrection et son ascension. Des tables facilitent le maniement de l'ouvrage. F. V.

810. S. THOMAS D'AQUIN. *Somme théologique. Les passions de l'âme.* T. I-III : *1a-2ae, Questions 22-48.* Traduction française par M. CORVEZ O. P. (Éditions de la Revue des jeunes). — Tournai, Desclée, 1949-52 ; 3 vol. in 12, 301, 326 et 271 p.

On sait l'ampleur extraordinaire qu'a prise chez saint Thomas le traité sur les passions (*IaIIae*, q. 22-48), ampleur due sans doute au fait que c'était la première fois que le saint docteur s'y appliquait *ex professo*. Conformément aux règles suivies dans l'édition de la « Revue des jeunes », le P. C. en présente le texte latin et une traduction française, suivie de notes explicatives qui mettent en parfait relief la richesse des notations psychologiques de saint Thomas. Ces notes sont suivies de *Renseignements techniques*, autant de petits traités d'inspiration thomiste, mais où se traduisent les vues personnelles du traducteur. On appréciera particulièrement ses exposés sur la nature, la moralité et les classifications des passions ; la nature, la moralité et la hiérarchie du plaisir ; les « esprits animaux » et la colère. Dans ces exposés le P. C. a fait de fort suggestifs rapprochements entre les analyses de saint Thomas et les résultats de la psychologie moderne. O. L.

811. L. OEING-HANHOFF. *Zur thomistischen Freiheitslehre.* — Scholastik 31 (1956) 161-181.

Ces pages sont occasionnées par l'ouvrage de M. G. SIEWERTH, *Die menschliche Willensfreiheit* (voir *Bull.* VII, n° 1084), d'intention plus spéculative qu'historique. M. O.-H. s'attache cependant à un texte de saint Thomas (*De malo*, q. 16, a. 5 : *Utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum*). Ce qui lui est une occasion d'envisager la nature du libre arbitre chez saint Thomas. Le saint docteur y montre comment la volonté de l'ange, après avoir fixé sa fin dernière, ne peut plus s'en détourner, tout comme l'homme ne peut

renier les premiers principes de la raison auxquels il a adhéré. A vrai dire, cet article de saint Thomas, et donc aussi celui de M. O.-H., n'apporte aucune donnée nouvelle concernant la nature même du libre arbitre, qu'il avait définie dans *De malo*, q. 6, et le problème reste, que M. O.-H. n'a pas abordé : sur quoi repose la liberté de cet *arbitrium*, c'est-à-dire du jugement pratique qui détermine le choix ? O. L.

812. P.-M. Van Overbeke O. P. *Saint Thomas et le droit. Commentaire de IIa-IIae, q. 57*. — Revue thomiste 55 (1955) 519-564.

Le P. V. O. présente un commentaire très approfondi des trois premiers articles de la question *De iure* (*IIa IIae*, q. 57) : notion du droit, droit naturel et droit positif, droit naturel et droit des gens. Pour cette dernière question qui est la *crux interpretum*, — et nous disons, avec le P. V. O., « que la question ne l'a pas été moins pour saint Thomas lui-même » (p. 538), — le savant interprète fait le relevé des sources où le saint docteur a puisé. Ici encore l'exposé est très fouillé : Aristote, le droit romain (Cicéron et les juristes Gaius, Ulpien, les Institutes), saint Augustin, saint Isidore et Gratien. Le P. V. O. expose la manière dont, au cours de ses divers écrits, saint Thomas a exploité ces sources. Toute l'étude est agrémentée de références aux auteurs actuels qui ont remué ces problèmes.

O. L.

813. P.-M. Van Overbeke O. P. *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas*. — Revue thomiste 57 (1957) 53-78, 450-495.

Désireux d'élaborer une notion synthétique du droit, de l'ordre juridique et de ses relations avec l'ordre moral, le P. V. O. s'attache au concept de loi naturelle qui, d'après saint Thomas, est une « certaine raison du droit naturel » (*IIa IIae*, q. 57, a. 1, ad 2um), de ce droit sur lequel le P. V. O. a publié une étude d'après la *IIa IIae*, q. 57 (voir *Bull.* VIII, nº 812). Ici il présente un commentaire littéral du traité *De legibus* de la *Ia IIae*, q. 91, a. 2 ; q. 94 en entier, sur la notion de loi naturelle, ses préceptes, ses propriétés (universalité, immutabilité, indélébilité). On admirera une fois de plus sa perspicacité dans l'interprétation des textes : on ne pourrait sans doute pas mieux faire. On appréciera ensuite l'heureux choix des textes de nombreux auteurs actuels, partisans ou adversaires de son exégèse.

On l'a vu, toute l'étude du P. V. O. est un commentaire du *De legibus* de la *Ia IIae*. Comment se fait-il que le titre même de cette étude mette sur la même ligne « loi naturelle » et « droit naturel » ? Le P. V. O. considérerait-il ces deux concepts comme absolument identiques ? Non sans doute, car il reprend pour son compte la formule de saint Thomas, évoquée plus haut : *lex non est ipsum ius proprie loquendo, sed quaedam ratio iuris*. J'avoue ne pas comprendre comment cette formule résulte des prémisses de l'argumentation de saint Thomas. Mais je sais que, dans son Commentaire des Sentences (IV, d. 33, q. 1, a. 1) le saint docteur avait tout simplement identifié les deux termes de loi naturelle et de droit naturel. En ce point comme toujours, si l'on veut — pour reprendre une formule un peu pompeuse — arriver à une compréhension véritable de la pensée intime de saint Thomas, il faut malgré tout faire un peu d'histoire. Saint Thomas s'est trouvé devant une double tradition scolaire : dans la *Ia IIae* il a utilisé un traité franciscain ne parlant que de loi, loi éternelle, loi naturelle, etc., traité d'inspiration nettement augustinienne ; de là dans son traité *De legibus*, il ne parlera que de *lex naturalis* ; mais dans son traité *De iure* de la *IIa IIae* il se trouve devant d'autres textes : la tradition issue du Décret de Gratien ne parlant

que de *ius naturale*, et surtout le texte de l'Éthique d'Aristote définissant le *iustum naturale* ; il était donc normal que dans ce traité *De iure* il employât toujours le terme de *ius naturale*. Toutefois, en rédigeant la *II^a II^{ae}*, saint Thomas ne pouvait ignorer qu'il avait composé un traité n'utilisant que le terme de *lex naturalis* ; de là son essai de conciliation : *lex est ratio iuris*. Et la question se pose : pourquoi le thomiste d'aujourd'hui ne pourrait-il pas, — tout en restant un disciple authentique de saint Thomas, — se libérer de formules qui étaient consacrées par l'enseignement scolaire du XIIIe siècle et réduire les deux traités *De iure naturali* et *De lege naturali* à l'unité ? Et cette unité se trouve dans la notion de *ratio naturalis*, c'est-à-dire de la raison humaine qui a pour objet tout ce qui appartient à la nature même de l'homme envisagé dans son triple caractère essentiel d'être raisonnable, social et contingent. Tout se ramène donc à reconnaître une moralité intrinsèque, c'est-à-dire l'existence d'actes qui, de leur nature, sont bons ou mauvais, indépendamment de toute volonté positive, fût-elle divine. On pourrait, je pense, tout en maintenant les problèmes posés par saint Thomas et la substance de la réponse qu'il leur donne, abandonner nombre de formules qui sont la marque du XIIIe siècle : celles de syndérèse, d'innéité de la loi naturelle, des principes premiers et seconds, d'une certaine mutabilité de la loi naturelle, de la distinction entre la loi naturelle et les conclusions qu'on en déduit. Pour donner une solide assise à la philosophie du droit, on soulignerait le rôle de la *ratio naturalis*, qui est la négation de toutes les nuances du positivisme moral qui domine la pensée contemporaine.

O. L.

814. J. E. van Roey. *De onvruchtbaarheid van het geld naar de leer van de H. Thomas van Aquino.* — Collectanea Mechliniensia 41 (1956) 5-13.

Ces quelques pages d'une densité extrême, qui ont été lues à l'Académie royale flamande de Belgique en décembre 1955, présentent une théorie de saint Thomas d'Aquin qui prévalut dans les écoles jusqu'au XVIe siècle : il s'agit de la valeur de l'argent dans l'économie sociale. Le cardinal v. R. rappelle les grandes lignes de l'enseignement du maître. L'argent comme tel n'a pas de valeur réelle ; seuls sont des valeurs les biens naturels utiles à l'homme : l'argent n'est qu'un instrument servant à mesurer la valeur des biens naturels, objets de commerce ; il est le moyen officiel des échanges. On peut certes gagner de l'argent en faisant du commerce, si c'est pour soutenir sa famille, aider les nécessiteux ; mais ce gain est le fruit du travail, non celui de l'argent. La stérilité de l'argent est encore clairement exprimée dans la théorie de saint Thomas sur le *mutuum* : ce contrat ne rapporte rien ; exiger de l'intérêt pour des choses que l'on consomme, tels le pain, le vin, c'est de l'usure. Le facteur temps ne peut davantage entrer en ligne de compte, puisqu'il n'a pas de valeur en soi. Toutefois, dans ses derniers écrits, saint Thomas concède que certaines circonstances justifient un certain intérêt pour l'argent prêté : il admet la valeur du *damnum emergens* et du *lucrum cessans*, mais il n'admet ni le *titulus legalis* ni le *periculum sortis* (le danger de n'être pas payé en retour). Quant à ce qu'on appelle aujourd'hui capital, saint Thomas n'exclut pas tout gain ; cela dépendra de la manière dont on emploie l'argent et du contrat qu'on fait à son sujet. Saint Thomas n'est certes pas patron du marxisme, puisqu'il ne connaît que la propriété privée ; mais il a condamné d'avance les excès du capitalisme moderne. O. L.

815. J. Höffner. *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-

Westfalen, Geisteswissenschaften, 38). — Opladen (Rhnld.), Westdeutscher Verlag, 1955 ; in 8, 41 p. Mk. 2.20.

On conçoit assez aisément, note M. H., la vie économique du moyen âge comme « statique » : la difficulté des communications, la routine congénitale des agriculteurs rivés aux pratiques ancestrales favorisaient une économie fermée où chaque petit groupe se contentait de subvenir à ses besoins, sans aucun esprit de conquête. Cette conception est trop simpliste et est contredite par les faits, ainsi que le montre M. H. en des pages fort instructives. Déjà saint Thomas d'Aquin (*IIa IIae*, q. 77, a. 4, ad 2um) estimait qu'on pouvait majorer le prix de vente selon les circonstances de temps et de lieu, la rareté des marchandises, le nombre des acheteurs ; texte qui suppose un minimum d'expansion économique. M. H. cite nombre de théologiens des XVe, XVIe et XVIIe siècles se plaignant amèrement du fait que, si les agriculteurs et artisans sont d'ordinaire assez facilement contents de leur sort, il n'en est pas de même des commerçants avides au gain et y perdant leur âme. Les théologiens en viennent d'ailleurs à canoniser nombre de pratiques commerciales et à permettre le prêt à intérêt dans certaines circonstances. Tout cela suppose que la vie économique, dès le XIIIe siècle, évolua rapidement vers une expansion qui préparait l'ère du capitalisme.

O. L.

816. J. Giménez y Martínez de Carvajal. *San Raimundo de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio*. — Anthologica annua 3 (1955) 201-338.

Ces « excerpta ex dissertatione », dont nous avons signalé la publication en volume (voir *Bull.* VIII, nº 321), ont paru en même temps dans cet annuaire, où ils seront sans doute plus accessibles.

817. L. Dalle Molle. *Il contratto di cambio nei moralisti dal secolo XIII alla metà del secolo XVII* (Storia ed economia, 4). — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1954 ; in 8, xxi-180 p. L. 2000.

— L. Dalle Molle. *Il contratto di cambio nei moralisti del secolo XIII alla metà del secolo XVII*. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate theologica (Pontificia Universitas Gregoriana). — Roma, 1954 ; in 8, xv-180 p.

Que peut légitimement demander le changeur en retour du service rendu ? La question se posa dès qu'il y eut commerce quelque peu étendu, soit entre régions d'un même pays où chaque prince frappait monnaie, soit entre pays différents. Grâce à sa situation et sa configuration géographique, l'Italie devait être le pays classique du change, *cambium*. Au changeur qui allait de foire en foire offrir ses bons offices succéda le changeur installé en banque. Au XIIIe siècle, Florence avait déjà cinq grandes banques, avec ramifications à l'étranger. M. Dalle M. retrace un tableau succinct des origines et de l'évolution du change, qui se compliqua et se dissimula de plus en plus pour échapper aux prohibitions de l'Église. Quelle solution allaient apporter les théologiens ? La majeure partie de l'ouvrage de M. Dalle M. sort des cadres de ce *Bulletin*, puisqu'elle s'attache aux théologiens, presque tous espagnols, des XVIe et XVIIe siècles : on y voit défiler les noms des grands moralistes : Jean Medina, Dominique Soto, Dominique Bañez, Barthélemy Medina, Pierre Arago, François Tolet, Grégoire

de Valence, Louis Molina, Léonard Lessius, Jean de Lugo et autres. Mais avant cette période, dès le XIIIe siècle, apparaissent nombre de *Summae*, à commencer par celles de Raymond de Peñafort et du cardinal d'Ostie, qui balbutient encore en matière financière. Saint Thomas d'Aquin ne s'adresse pas aux changeurs, mais aux prêteurs d'argent ; il donne toutefois une solution valable pour tous deux : demandez une juste rétribution pour vos peines, mais pas davantage ; l'argent est stérile, et la monnaie n'augmente pas de valeur en s'échangeant contre la monnaie d'un autre pays. Après Jean de Fribourg et Astesano d'Asti, voici saint Antonin qui, le premier, parle explicitement du change pour donner une solution assez sévère. Angelo de Chivasso (1486), condamne toute forme de change ; au contraire Jean-Baptiste de Salis les autorise toutes ; Sylvestre de Prierio (1523) s'efforce de tenir un juste milieu. Mais les théologiens ne sont pas des banquiers et se sentent mal à l'aise devant toutes ces manipulations d'argent. En plein XVIe siècle, Barthélemy Fumi disait loyalement que les marchands en savent plus long que les théologiens : *haec materia cambiorum est difficilis, et experti mercatores plus de ea sciunt circa practicam quam plerique doctores* (p. 68).

L'ouvrage de M. Dalle M., extrait d'une thèse élaborée en vue du doctorat en théologie, a paru aussi, sans changement, dans la collection de l'Université grégorienne de Rome. O. L.

818. A. Dondaine O. P. *La hiérarchie cathare en Italie.* — Archivum Fratr. Praed. 20 (1950) 234-324.

Poursuivant son étude sur la hiérarchie cathare en Italie (voir *Bull.* VI, n° 1140), le P. D. apporte au dossier de l'histoire de cette hérésie un nouveau document, le *Tractatus de hereticis*, conservé dans le manuscrit latin *352* de la Bibliothèque Széchényiane du Musée National Hongrois à Budapest. Avec ce traité, qui est au sens propre un recueil pour l'information des inquisiteurs et qui aurait été rédigé par l'un d'eux, le frère Anselme d'Alexandrie O. P., entre les années 1260 et 1280, nous remontons à la naissance même de l'hérésie. P. 308-324, on en peut lire le texte d'après le manuscrit de Budapest.

L'apport du *De heresi Catharorum* et du *Tractatus de hereticis*, augmentant considérablement les sources d'information, permet au P. D. de dresser au moins un premier catalogue de cette hiérarchie hétérodoxe en Italie. Il passe ainsi en revue la hiérarchie des six églises cathares d'Italie : Desenzano, Concorezzo, Mantoue-Bagnolo, Vicence, Florence et Val de Spolète, résumant par un tableau d'ensemble très précieux les résultats de son enquête. G. M.

819. S. Savini. *Il Catarismo italiano ed i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV. Ipotesi sulla cronologia del Catarismo in Italia.* — Firenze, F. Le Monnier, 1958 ; in 8, 183 p. L. 1200.

Le P. A. Dondaine O. P. a livré de précieux renseignements sur *La hiérarchie cathare en Italie* par la publication des deux traités qu'il a dénommés *De heresi Catharorum* et *Tractatus de hereticis*, ce dernier d'Anselme d'Alexandrie O. P. (voir *Bull.* VI, n° 1140 et VIII, n° 818). Fort d'une telle contribution, M. S. a établi une chronologie du catharisme en Italie et recherché les titulaires de la hiérarchie hérétique qui s'était constituée en Lombardie et en Italie centrale depuis les années qui suivirent le concile cathare de Saint-Félix de Caraman (1167) jusqu'à la disparition finale de la secte. Il comble ainsi une lacune car, comme il le fait remarquer dans les pages bibliographiques sur le catharisme (p. 2-14), l'étude de ce mouvement religieux a été fort négligée jusqu'à présent pour l'Italie. De

plus les travaux parus font généralement une place plus grande à l'exposé des doctrines qu'aux faits historiques et à la géographie de la secte. G. M.

820. R. Weiss. *The Translators from the Greek of the Angevin Court of Naples.* — Rinascimento 1 (1950) 195-226.

L'activité des traducteurs grecs en Sicile sous les Normands et les Hohenstaufen se continua sous les Angevins. Mais de la curie sicilienne elle passa plutôt aux monastères italo-grecs du sud de la péninsule et son objet fut moins les classiques que la littérature religieuse. A la cour même, les rois de Naples furent loin de rester indifférents aux choses de l'esprit. Charles Ier, qui jeta les fondements de la bibliothèque angevine, et son fils Charles II s'intéressèrent surtout à la traduction d'ouvrages de médecine ; avec Robert Ier un air d'humanisme circule déjà dans l'atmosphère, mais en même temps s'élève une cloison entre traducteurs et représentants de l'humanisme naissant. Parmi les traducteurs, on connaît Raymond de San Germano, Azzolino de Rome (qui traduisit Maxime le Confesseur, traduction perdue) et particulièrement Nicolas de Reggio, dont M. W. retrace la vie et l'activité littéraire (surtout des ouvrages de médecine) qui s'étendit de 1308 à 1345. Tous ces écrivains continuent la tradition médiévale de la traduction *ad verbum* et ne sont pas atteints du souci d'élégance que manifesteront les humanistes. Après la mort de Robert Ier en 1343 la cour de Jeanne de Naples n'a plus aucune influence sur la poursuite de ce travail de traduction. H. B.

821. E. Gilson. *Boèce de Dacie et la double vérité.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 30 (1955) 81-99.

M. G. Sajó a découvert dans *Budapest Musée National 104* un traité anonyme *De mundi eternitate*, qu'il attribue à juste titre à Boèce de Dacie et où il croit découvrir la théorie de la double vérité condamnée par Étienne Tempier en 1277 (voir *Bull.* VII, nº 1856). M. G. s'élève contre cette dernière assertion. A cet effet il analyse patiemment tout le contenu de l'opuscule : introduction, objections pour et contre, solution. Nulle part Boèce de Dacie n'affirme ni ne suppose cette thèse. La vérité est que Boèce est un philosophe, et sincèrement croyant ; mais « il ne peut tolérer la race des théologiens qui, se mêlant de philosophie sans en avoir vraiment approfondi l'étude, prétendent imposer au nom de la raison des conclusions qu'ils ne tiennent réellement que de la foi » (p. 92). La thèse générale de M. G. a aussi été soutenue par le P. A. Maurer (voir *Bull.* VII, nº 1858) et, indépendamment de lui, M. F. Van Steenberghen est arrivé à la même conclusion (voir *Bull.* VII, nº 1859). Nous avons ici une nouvelle preuve du fait que les théologiens de 1277 ne se souciaient pas toujours de lire attentivement ceux qu'ils condamnaient. O. L.

822. M. Grabmann. *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* (Miscellanea historiae pontificiae, 11). — Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1946 ; in 8, xi-193 p.

Après un bref rappel de la pénétration d'Averroès et d'Aristote à l'université de Paris et de l'attitude du Saint-Siège à leur égard, Mgr G. retrace la vie de Guillaume de Moerbeke : sa patrie, son entrée chez les dominicains, son séjour en Grèce, sa nomination comme pénitentier papal, sa présence au concile de Lyon (1274), son élévation à l'archevêché de Corinthe, ses relations avec les érudits

du temps et spécialement avec saint Thomas d'Aquin, sa morten 1286. Mgr G. s'étend à souhait sur les traductions faites par l'érudit flamand : les traductions d'Aristote d'abord (Physique, Métaphysique, Morale), ensuite les traductions des commentateurs grecs d'Aristote (Ammonius sur le *Perihermeneias*, Simplicius sur les *Praedicamenta* et sur le *De caelo et mundo*, Alexandre d'Aphrodise sur le *De sensu et sensato* et sur les Météores, Thémistius sur le *De anima*, Philopon sur le livre III du *De anima*) ; de même la traduction de plusieurs écrits de Proclus, de Galien, d'Hippocrate et de certains mathématiciens. On sait que Roger Bacon critiqua vivement la valeur des traductions de Guillaume de Moerbeke ; Mgr G. rappelle à ce sujet l'avis de plusieurs humanistes. En appendice, le P. M.-H. Laurent O. P. révèle les relations intimes de Guillaume avec le pape Grégoire X. O. L.

823. R.-A. Gauthier O. P. *CR de G. F. Rossi, Discordanza o concordanza tomista?* (voir *Bull.* VII, n° 2687) *et de F. Pelster, Zur Echtheit der Concordantia dictorum Thomae* (voir *Bull.* VIII, n° 295). — Bulletin thomiste 9 (1954-56) 935-943.

Dans son édition des *Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis* (voir *Bull.* VII, n° 662), le P. G. relevait 32 améliorations du texte du Commentaire sur les Sentences apportées par un thomiste vers 1280. Il signalait aussi les divers remaniements du texte primitif des *Articuli*. M. R. se demandait si les *Articuli* n'étaient pas la seconde partie d'une œuvre unique dont la première partie était la concordance *Pertransibunt plurimi*, comme l'indique la collection des opuscules de saint Thomas de *Paris Nat. lat. 14546*, où les deux écrits sont réunis (voir *Bull.* VII, n° 2687 et VIII, n° 802). A cette question le P. G. répond que la tradition manuscrite n'invite pas du tout à confondre les deux écrits et que d'ailleurs leur esprit est trop différent pour qu'ils puissent émaner d'un même auteur. M. R. demandait en second lieu si, au lieu de lire *melius* dans le titre des *Articulis*, il ne fallait pas lire *aliter*, ce qui permettrait de croire que la *concordantia* serait plutôt une *discordantia*. Le P. G. lui répond vertement que les manuscrits « répondent de façon si évidente que nous sommes surpris des doutes de M. Rossi », et il apporte le témoignage d'un texte qu'il vient de découvrir de la concordance *Ad annuendum* (*Sienne Bibl. com. U. IV. 9*), écrite entre 1290 et 1300 qui porte *perfectius* (c.-à-d. *melius*). Quant à la concordance *Pertransibunt plurimi* que F. Pelster attribue à saint Thomas (voir *Bull.* VIII, n°s 295 et 824), « cette affirmation ne mérite pas d'être prise au sérieux » et, textes à l'appui, « il est peu de faux où l'auteur se trahisse de façon plus flagrante ».

Au début de cette recension le P. G. mentionne de nouveaux manuscrits à ajouter à ceux qu'il avait cités dans son édition des *Articuli*. O. L.

824. G. F. Rossi. *Il compianto P. Franz Pelster e l'autenticità delle « Concordanze » di S. Tommaso d'Aquino.* — Divus Thomas 60 (1957) 218-220.

M. R. rappelle les études où le P. P. s'est efforcé de prouver l'authenticité thomiste de la *Concordantia dictorum Thomae* et de l'opuscule *Pertransibunt plurimi*. O. L.

825. D. A. Callus O. P. *CR de J.-P. Muller O. S. B., Le Correctorium corruptorii Quaestione* (voir *Bull.* VII, n° 663). — Bulletin thomiste 9 (1954-56) 643-655.

Le P. C. présente d'abord très avantageusement l'édition faite par dom M. du *Correctorium Quaestione*. Dom M. constatait que l'auteur était anglais, mais il ne proposait aucun nom. Le P. C. avance la candidature de Guillaume de Macclesfield par voie d'exclusion : il ne peut être question de Hugues de Billom ni de Jean Quidort, tous deux Français ; ni de Richard Knapwell, l'auteur du *Correctorium Quare* ; il ne reste donc que Guillaume de Macclesfield, l'auteur du Commentaire des Sentences de *Bruges 491*, attribué à Maître Eckhart par J. Koch.

Le P. C. saisit l'occasion de cette recension pour apporter quelques précisions sur les autres Correctoires. Et tout d'abord sur les *Declarationes* ou l'*Ur-Correctorium* de Guillaume de la Mare. Le P. Pelster (cf. *Bull.* II, 98) estimait que le *Correctorium* de Guillaume était antérieur à 1282 et que le décret de Bonagratia porté au chapitre général de Strasbourg de 1282 visait non pas le *Correctorium* de Guillaume de la Mare, mais ses *Declarationes*. Le P. C. prouve au contraire que le *Correctorium* doit remonter à plusieurs années avant 1279 et que, d'autre part, le chapitre général de Strasbourg visait non pas les *Declarationes*, mais le *Correctorium*. Quant au *Correctorium Circa*, le P. C. n'a rien à ajouter : l'auteur est bien Jean Quidort, qui l'a rédigé entre 1282 et 1284. Le *Correctorium Sciendum* reste mystérieux. Robert d'Orford (ou de Colletorto) dit lui-même qu'il a écrit un *correctorium* ; mais quel est-il ? Le P. C. estime que cet écrit est précisément le *Correctorium Sciendum*. Il se fait que l'article du P. C. était à l'impression quand parut l'édition de ce Correctoire par Mgr P. Glorieux (voir *Bull.* VIII, n° 319). O. L.

826. F. J. E. Raby. *Philomena praevia temporis amoeni*. — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, n° 650) II, 435-448.

Le thème du rossignol a de tout temps inspiré les poètes. M. R. suit rapidement les grandes lignes de son histoire dans l'antiquité et au moyen âge, jusqu'au moment où, vers la fin du XIIIe siècle, il s'intègre réellement dans la littérature religieuse avec Jean de Hoveden et Jean Pecham. Jusqu'à Fulbert de Chartres, la poésie médiévale s'inspire de l'Anthologie latine, et c'est seulement dans l'*Ecbasis captivi* que le rossignol apparaît pour la première fois associé à la passion du Christ. Partout ailleurs il reste le symbole profane et le messager de l'amour. Dans la *Philomena* de Jean de Hoveden († 1278) et surtout dans la *Philomena praevia* de l'archevêque Jean Pecham († 1292) il devient le type de l'âme dévote et méditative qui chante sans se lasser les louanges du Sauveur. Chez le second, il est non seulement le messager de l'âme qui veut exprimer son amour à Jésus, mais l'image de l'âme qui varie son chant d'amour selon les différentes heures canoniales, lesquelles correspondent aux étapes successives de la création et de la rédemption. Ce poème de Pecham exerça une large influence sur la spiritualité postérieure, — par exemple sur Richard Rolle, — et connut de nombreuses traductions en langues vulgaires. L'étude de ce thème a été reprise depuis lors avec plus de détails par le P. Maximilianus O.F.M. Cap. (voir *Bull.* VII, n° 2218). H. B.

827. P. Künzle O. P. *Neu aufgefundene Quaestiones quodlibetales Bernhards von Trilia*. — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 4 (1957) 52-58.

Dans sa *Littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Paris 1925, p. 101-104, Mgr P. Glorieux a publié, d'après *Vat. Borgh. 156*, la liste des questions des trois quodlibets de Bernard de Trilia O. P. : 23 questions pour le premier, 24 pour le deuxième et 5 pour le troisième. Le P. K. a eu la bonne fortune de trouver

dans *Florence Naz. Conv. soppr. A. 3. 1153* un second exemplaire, beaucoup plus riche, de ces trois quodlibets : 24 questions pour le premier, 62 pour le second et 18 pour le troisième. Le manuscrit de Florence conserve un quatrième quodlibet avec 20 questions dont le P. K. publie les incipits, mais rien n'indique qu'il soit de Bernard de Trilia ; il est cependant postérieur à la condamnation de 1277. O. L.

828. V. Heynck O. F. M. *Zur Datierung der Sentenzenkommentare des Petrus Johannis Olivi und des Petrus de Trabibus.* — Franzisk. Studien 38 (1956) 371-398.

Tenant compte de tout ce que les érudits ont découvert sur la vie de Pierre Jean Olivi, le P. H. peut fixer son Commentaire des Sentences (dont le livre II a été édité en 1922-26 par B. Jansen S. J.) pendant ses années de lectorat, soit à Florence en 1287-88, soit à Montpellier vers 1290. Il est plus malaisé de fixer la date du Commentaire de Pierre de Trabibus, dont la vie est beaucoup moins connue. Ce commentaire est certainement antérieur à 1300. Peut-on préciser davantage ? E. Longpré a jadis attiré l'attention sur un commentaire anonyme rédigé à Florence et conservé dans *Florence Naz. D. 6. 359* et en a fixé la date en 1294-95 ; tout récemment le P. V. Doucet (voir *Bull.* VII, n° 1391) estimait que l'auteur n'était autre que Pierre de Trabibus. C'est ce dernier point que le P. H. examine de très près par une confrontation de nombreux textes ; il lui apparaît que l'anonyme est plutôt un excellent résumé de Pierre de Trabibus dont il précise les solutions. Quels sont les rapports entre Pierre Jean Olivi et Pierre de Trabibus ? On ne peut plus dire avec F. Ehrle que ce dernier était un fidèle disciple de Pierre Jean Olivi : les théories sont trop différentes ; il est cependant certain que Pierre de Trabibus a lu et utilisé le commentaire de Pierre Olivi. Que peut-on en conclure ? Le P. H. a soin de ne pas vouloir trancher définitivement le problème ; mais il lui semble que ces deux auteurs, ainsi que l'anonyme, ont écrit leur commentaire à Florence, et dès lors ces ouvrages se suivraient dans cet ordre : Olivi, Pierre de Trabibus, l'anonyme. En conséquence le commentaire de Pierre de Trabibus serait des environs de 1290.
O. L.

829. Sr Mary Jeremy. « *Similitudes* » *in the Writing of Saint Gertrude of Helfta.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 48-54.

Intéressante étude sur le langage imagé qui constelle le *Héraut de l'amour divin* de sainte Gertrude la Grande. Sr M. J. classe ces « similitudes » selon qu'elles sont inspirées de la nature, des relations personnelles, sociales, professionnelles ou domestiques, ou encore d'autres manifestations humaines (musique, bijoux, parfums, nourriture, etc.). F. V.

830. G. Bonafede. *Matteo d'Aquasparta* (Estratto della rivista L'Italia francescana). — Roma, 1957 ; in 8, 63 p. L. 500.

Jusqu'ici le *scriptorium* de Quaracchi a édité en quatre volumes nombre de questions disputées de Matthieu d'Aquasparta (cf. *Bull.* II, n° 1018 ; VII, n° 1866). En un sobre et substantiel exposé, M. B. résume l'ensemble de ces questions du maître franciscain : le problème de la certitude, des *rationes aeternae,* le mécanisme de la connaissance, la connaissance du non-être et du singulier, le problème de la pluralité des formes et de l'immortalité de l'âme, celui de l'existence de Dieu, de la création et de la providence. Sans être pr... lément ori-

ginal, Matthieu d'Aquasparta s'avère un disciple de saint Augustin, plus encore que de saint Bonaventure. Il s'est opposé au thomisme du temps, non seulement dans le problème de la création *ab aeterno*, mais surtout en ce qui touche à l'origine sensible de la connaissance humaine, où le maître franciscain souligne la nécessité de l'illumination divine. O. L.

831. M. OLTRA O. F. M. *Unidad del ser en Cristo, según el Cardenal Mateo de Aquasparta O. F. M.* — Verdad y Vida 4 (1946) 287-299.

832. R. P. DE MAHUET. *Le miroir marial de Chartres.* — Bull. Société française d'Études mariales 5 (1947) 85-129 (Sainteté de Marie).

Le « traité de la Vierge » dans les sculptures et les verrières de Chartres (Ancien Testament, généalogie et histoire de Marie, ses vertus et ses privilèges).

833. TH. KAEPPELI O. P. *Praedicator monoculus. Sermons parisiens de la fin du XIII*[e] *siècle.* — Archivum Fratr. Praedic. 27 (1957) 120-167.

Le P. K., qui a déjà découvert nombre de sermons de la fin du XII[e] siècle et du début du XIII[e] (voir *Bull.* VII, n[o] 2598), apporte une contribution semblable pour la fin du XIII[e] siècle. A l'abbaye de Kremsmünster le manuscrit *83* conserve, transcrits par le copiste Gunter († 1298), 131 *sermones de tempore et festis* et 92 *sermones de sanctis*. Le P. K. en dresse un inventaire complet, tout en constatant que la collection n'a été conservée, à sa connaissance, que par deux manuscrits. Quelle date faut-il leur assigner ? Le travail est facilité du fait que le copiste a sérié les sermons d'après l'ordre liturgique ; le choix se limite à deux dates : 1282-83 ou 1293-94. C'est cette dernière date qu'il faut prendre, car il y est question d'un prédicateur, *Gentilis Romanus*, qui a prêché en 1293. Parmi ces prédicateurs, on en voit un surnommé *Monoculus*, auquel trois sermons sont attribués. Or le P. K. a su prouver qu'il s'agissait de Jean Quidort, à qui il faut attribuer la plupart des sermons anonymes. Les sermons de Jean Quidort datent donc de 1293-94 ; donnée précieuse pour fixer à coup sûr le Commentaire des Sentences du même auteur, dont le P. J.-P. Muller prépare l'édition critique (voir *Bull.* VII, n[o] 2693). Le P. K. s'arrête un instant aux autres prédicateurs qui sont nommés. Il est probable que le *Wilhelmus Anglicus* n'est autre que Guillaume de Macclesfield. Il s'attarde davantage au sermon 44 attribué à Maître Eckhart, *lector sententiarum* : ce sermon vient s'ajouter au seul sermon parisien d'Eckhart retrouvé jusqu'ici ; par là même on peut fixer en 1293-94 la date de sa lecture des Sentences. On voit, par ce beau travail du P. K., combien les collections de sermons, intelligemment exploitées, peuvent être précieuses pour l'histoire littéraire de la théologie médiévale. O. L.

XIV[e] S. 834. G. H. TAVARD. *Holy Church or Holy Writ : A Dilemme of the Fourteenth Century.* — Church History 23 (1954) 195-206.

M. T. décrit le processus de dissociation qui apparaît dès la fin du XIII[e] siècle entre l'autorité de la Bible et celle de l'Église en matière de foi, alors que les âges précédents avaient considéré comme un tout, — non sans distinction, bien sûr, — les Écritures et les écrivains postérieurs. Cette dissociation fait naître entre les deux « autorités » au sens médiéval une hiérarchie inconnue auparavant, soit au profit de l'Écriture, soit au profit de l'Église. Cette deuxième attitude est celle de Guy Terreni : les livres canoniques tirent leur autorité de

la seule décision de l'Église. Déjà Henri de Gand s'était posé la question, mais l'avait résolue dans un sens moins radical. M. T. rappelle aussi la position de Pierre Auriol, Nicolas de Lyre, Ockham surtout, Henri Totting de Oyta, pour finir avec Wyclif et conclure au lien qui rattache ces théologiens aux Réformateurs du XVIe siècle. M. T. rejoint ainsi les questions traitées avec beaucoup plus d'ampleur par dom P. De Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe* (voir *Bull.* VII, no 677).

H. B.

835. F. Pelster S. J. *Kleine Beiträge zur Literargeschichte der Scholastik. Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse mit teilweise unbekannte Quästionen des Thomas von Sutton O. P., Johannes von Paris O. P., Aegidius Romanus und Heinrich von Friemar O.E.S.A.* — Scholastik 32 (1957) 247-255.

Après une description générale du contenu de *Toulouse 739* le regretté P. P., sentant ses forces défaillir, a rassemblé des notices prises jadis où il signalait ou identifiait certaines pièces : les deux premiers quodlibets et deux questions disputées de Thomas de Sutton, deux opuscules de Gilles de Rome (*De compositione angelorum* et *De motu angelorum*), des questions inédites de Jean de Paris et son traité *De iride*, des questions inédites d'Henri de Friemar et deux groupes anonymes de questions disputées. Il signale l'intérêt du recueil de Toulouse pour la connaissance du début du XIVe siècle. O. L.

836. A. Olivar O. S. B. *Note sur l'incunable GW 4723.* — Bibliofilía 59 (1957) 119-120.

Il s'agit de la *Diaeta salutis* de Guillaume de Lanicia, imprimée seize fois au cours du XVIe siècle sous le nom de saint Bonaventure. Le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* IV, 433 ne connaissait qu'un seul exemplaire mutilé de l'édition parue à Rome, vers 1495, chez Martin Morin. Dom O. signale que la bibliothèque de l'abbaye du Montserrat vient d'en acquérir un exemplaire, complet celui-ci, et il en profite pour parfaire la description du *Gesamtkatalog*. H. B.

837. C. Balić O. F. M. *Duns Scot.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1957) 1801-1818.

Le début de cet article résume les acquisitions récentes sur la biographie et l'activité littéraire de Jean Duns Scot. La partie principale en est consacrée à la doctrine spirituelle : le P. B., à ce propos, en examine successivement les fondements théologiques (Dieu-charité, Christ glorificateur et sauveur, Marie, grâce-charité, sacraments et eucharistie, place de l'Église dans la vie spirituelle), les répercussions de ces principes sur la vie spirituelle (tout par amour, par Jésus-Christ, perfection de l'âme et vertus) et enfin l'influence spirituelle de Scot. La bibliographie est réduite à l'essentiel ; le P. B. y renvoie notamment à ce que le *Dictionnaire de Spiritualité* a déjà imprimé sur Scot, à propos de la charité, de l'accroissement des vertus et de la contemplation ; c'est sans doute ce qui explique qu'il s'étende peu ici sur la vie proprement contemplative.

F. V.

838. *Opera latina* B. Magistri Raimundi Lulli. — Studia monographica et Recensiones edita a Maioricensi Schola Lullistica 9-10 (1953-54) 89-124.

L'édition des opuscules latins de Lulle se poursuit suivant la même formule (voir *Bull.* VIII, nº 345).

M. H. Günter Bender publie le *De infinito* et M. Th. Schneider le *Liber de potestate pura*. Ces deux œuvres datent de Messine, 1313 et 1314. On en connaît plusieurs manuscrits, mais le seul *Clm 10517* est utilisé. H. P.

839. R. C. Petry. *Social Responsability and the Late Medieval Mystics.* — Church History 21 (1952) 3-19.

Il s'agit de l'opposition traditionnelle entre vie active et vie contemplative. Les mystiques, en se livrant à la contemplation, n'ont-ils pas esquivé égoïstement les charges de la solidarité sociale ? N'ont-ils pas manifesté une certaine mésestime de l'autorité hiérarchique et de la vie sacramentaire ? M. P. veut répondre à ces questions en examinant le cas de mystiques du bas moyen âge, choisis dans les milieux et les pays les plus divers. Il esquisse ainsi brièvement l'attitude de Raymond Lulle, Maître Eckhart, Jean Tauler, Richard Rolle, l'auteur du *Cloud of Unknowing*, Jean Ruysbroeck, pour terminer par Nicolas de Cues. Il n'a aucune peine à montrer que ces personnages, si différents soient-ils l'un de l'autre, ne se sont pas enfermés dans la tour d'ivoire de la contemplation et ont su, plus que d'autres, travailler à la réforme de l'Église. H. B.

840. J. Carreras Artau. *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la casa de Aragón.* Discurso leído el dia 12 de junio de 1955 en la recepción pública del autor en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y contestación de J. E. Martínez Ferrando. — Barcelona, Gráficas Marina, 1955 ; in 8, 80 p.

En ce discours inaugural M. C. a retracé l'histoire des relations d'Arnaud de Villeneuve avec les rois d'Aragon. Arnaud ne fut pas seulement le médecin personnel de Pierre II et de ses trois fils, il fut aussi le guide spirituel et le conseiller en matière religieuse de la cour d'Aragon. L'intérêt de plus en plus grand porté par le médecin visionnaire aux problèmes religieux le poussa à vouloir réformer la chrétienté. Pressé d'arriver à son but d'autant plus que, selon lui, la fin du monde était proche, il se lança sur la scène politique comme ambassadeur de Jaime II auprès du pape ou du roi de France. M. C. décrit longuement la carrière diplomatique d'Arnaud, apportant maints détails nouveaux. Cette carrière se termina par sa disgrâce à la suite d'accusations dont il fut l'objet à la cour d'Aragon après sa lecture d'une déclaration solennelle devant Clément V et ses cardinaux, proclamant commencée la réforme de la chrétienté. Arnaud mourut un an après, en 1311, sans avoir pu réaliser son plan utopique.

Dans sa réponse M. M. rappelle la carrière de M. C., puis fait la synthèse des récentes études arnaldiennes. G. M.

841. H. Ostlender. *Scholastisches zu « dunklen Worten » in Dantes Vita nuova.* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, nº 650) II, 889-903.

La définition qu'Amour donne de lui-même au chapitre 12 de la *Vita nuova* : *Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes ; tu autem non sic*, semble un écho de la formule hermétique bien connue depuis la fin du XIIe siècle et que le poète avait pu lire, entre autres, chez Alain de

Lille : *Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.* Mais M. O. fait remarquer justement que l'idée d'infini est tout à fait absente chez Dante et que sa formule s'inspire simplement de la définition du cercle par Euclide, connue dans la traduction de Boèce. La propriété du centre est appliquée à Amour et refusée à Dante. Le symbolisme moral est évident. Avec la finesse et l'érudition qu'on lui connaît, M. O. cherche à préciser sa signification (obscure d'après Dante lui-même) en confrontant la *Vita nuova* avec le *Convivio*, Aristote, le Commentaire de S. Thomas sur l'Éthique et surtout Albert le Grand, *Summa de bono*, tr. 1, q. 3, a. 1 ; sans oublier qu'à l'époque de la *Vita nuova* Dante était loin d'avoir accumulé la somme de lectures qui l'inspireront dans son âge mûr. Le centre représente la perfection de la vertu, également éloignée des deux extrêmes comme le centre est à égale distance de tout point de la circonférence. De là Amour est appelé *segnore de la nobiltade*, tandis que Dante est privé de cette perfection pour s'être détourné de l'amour parfait de Béatrice et tourné vers la *donna dello schermo.* H. B.

842. H. RHEINFELDER. *Von Dantes Himmelsleiter.* — Romanica, Festschrift F. Neubert (voir. *Bull.* VIII, no 738) 209-215.

Aux chants 21 et 22 du *Paradiso*, Dante emploie l'image de l'échelle de Jacob pour symboliser la montée par degrés à la contemplation de Dieu. Toute une tradition patristique et médiévale lui avait d'ailleurs transmis cette figure. A cette occasion le poète entre en communication avec deux personnages : S. Pierre Damien et S. Benoît. Du premier on ne voit pas que Dante ait pu rencontrer la comparaison de l'échelle de Jacob dans ses écrits, tandis que du second est bien connu le chapitre de la Règle sur les degrés d'humilité assimilés aux degrés de l'échelle de Jacob. Parmi les *altri fuochi tutti contemplativi* S. Benoît lui nomme Macaire et Romuald. Le premier représente les grands moines d'Orient et Dante s'est peut-être inspiré de sa *Vita* traduite en italien par Dominique Cavalca. Le second est le réformateur qui a rétabli la discipline bénédictine dans toute son austérité et dont la légende au bréviaire rapporte aussi un songe où lui serait apparue l'échelle de Jacob servant aux blancs camaldules de trait d'union entre la terre et le ciel. H. B.

843. R.-L. OECHSLIN O. P. *Divinisation.* IV. *Moyen âge.* C. *École rhénane et flamande.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1432-1445.

Les quatre auteurs que le P. O. étudie sont Eckhart, Tauler, Suso et Ruysbroeck. La notice sur Eckhart est la plus étendue des quatre, et sans doute la plus originale : l'auteur a pu exploiter les œuvres nouvellement éditées du grand prédicateur rhénan, et il a réussi à proposer, à propos de la divinisation, une vue de la pensée théologique d'Eckhart qui se situe à peu près au cœur de sa doctrine. On y relève les sections sur les causes de notre divinisation (la volonté de Dieu), sur la divinisation en elle-même, son siège, la divinisation par la connaissance, par l'amour, la transformation des actions, les dispositions requises, l'« égalité » avec Dieu. Pour les trois autres auteurs, les indications du P. O. dont moins analytiques, mais restent néanmoins utiles à consulter.

F. V.

844. *Eckhart, Tauler, Seuse. Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik.* Ausgewählt, übersetzt und mit Einführung, Erläuterungen und Bibliographien herausgegeben von H. KUNISCH (Rowohlts Klassiker

der Literatur und der Wissenschaft 31, Mittelalterliche Theologie und Philosophie, 1). — Hamburg, Rowohlt, 1958 ; in 12, 152 p. Mk. 1.90.

M. K. est connu par ses travaux philologiques sur la langue des mystiques allemands du moyen âge (voir *Bull.* I, n° 857). Sa familiarité avec eux l'a amené à réunir cette anthologie de textes de l'école rhénane, anthologie destinée manifestement à une grande diffusion, puisqu'elle paraît dans une collection de classiques allemands. L'introduction donne les notions essentielles sur la contemplation de l'essence divine (selon saint Thomas), des notices biographiques, des synthèses des doctrines spirituelles, des bibliographies. Ces traductions en allemand moderne ont bénéficié des éditions critiques récentes, surtout de celle de Stuttgart en ce qui regarde Maître Eckhart. F. V.

845. R.-L. OECHSLIN O. P. *Eckhart.* — Dictionn. Spiritualité 4 (1958) 93-116.

Le P. O. a publié déjà divers travaux sur la mystique spéculative rhénane (voir, par exemple, *Bull.* VIII, n° 843) : il était indiqué pour tenter cette synthèse de la doctrine spirituelle de Maître Eckhart. Après quelques colonnes sur sa biographie et son procès fameux, puis sur ses œuvres, cette doctrine se trouve décrite d'une manière remarquable. Le P. O. l'enserre autour de quelques thèmes : l'intellectualisme d'Eckhart, sa doctrine de la transcendance de Dieu, la structure de l'âme (analyse très bien faite), la participation à la vie trinitaire, l'union à Dieu et au prochain, les degrés de la vie spirituelle, la prière, la conformité à la volonté de Dieu. L'article s'achève par des sections sur l'évolution de la doctrine d'Eckhart (évolution assez peu apparente au total), ses sources, son influence, son orthodoxie. F. V.

846. P. KELLEY O. S. B. *Meister Eckhart's Doctrine of Divine Subjectivity.* — Downside Review 76 (1958) 65-103.

Important article qui donne un aperçu de la doctrine entière d'Eckhart, tant théologique que spirituelle. Cette doctrine est dominée, selon dom K., par la primauté de l'intellection en Dieu et l'absolue indistinction en lui, sinon du néant. En conséquence la créature n'est pas, en dehors de ce principe d'être qui est Dieu. Et l'acte créateur ne peut qu'être acte d'intelligence. L'homme est à l'image de ce créateur, et sa « subjectivité » est destinée à se conformer à la subjectivité divine qui est *intellectus*. C'est en quoi consiste la « naissance du Verbe dans l'âme », et ce qui explique la nature et le terme de la contemplation. Dom K. cite souvent Eckhart en anglais et on apprécie cette synthèse qui ne manque pas de corriger en plus d'un point, au départ de textes mieux édités maintenant, des idées courantes et peu exactes sur la doctrine de Maître Eckhart. F. V.

847. C. BARAUT O. S. B. *Un fragment de la versió catalana de la « Postilla super Psalmos » de Nicolau de Lira.* — Miscellanea biblica B. Ubach (voir *Bull.* VII, n° 945) 279-286.

L'existence dès le XIVe siècle d'une traduction catalane de la *Postilla super Psalmos* de Nicolas de Lyre est attestée par divers documents, mais on n'en connaissait jusqu'à présent aucun vestige. Dom B. en a retrouvé un fragment sur le psaume 118 dans *Barcelone Arch. Cor. Arag. Ripoll 159*, f. 83r-86v, dont il édite le texte, p. 283-286.

P. 281, n. 12, une note assez singulière attire l'attention. La *Postilla* de Nicolas de Lyre, dit dom B., figure dans le testament de l'évêque de Valence Raymond Despont : *Psalterium glossatum et appostillatum cum appostilla fratris N olai.* Or ce testament fut rédigé peu avant la mort de l'évêque en 1312. Peut-il s'agir de la *Postilla* de Nicolas de Lyre, qui dit lui-même (in Ps. 32, prol.) écrire en 1326 ? Faut-il y voir la première édition de ce commentaire, « antérieure à 1322 », dont parle Mgr P. Glorieux (*Répertoire des maîtres en théologie de Paris*, t. II, p. 218) et dont il faudrait faire remonter la rédaction avant 1312 ? C'est peu probable. Ne faudrait-il pas plutôt l'identifier avec la *Postilla* de Nicolas de Gorran O. P. ? Elle est jointe ici à des ouvrages de saint Thomas et léguée aux dominicains de Xátiva, comme aussi l'*appostilla fratris Nicolai super Ecclesiasticum* dont parle le testament un peu plus loin (cf. J. L. Villanueva, *Viage literario*, t. IV, Madrid 1806, p. 316). H. B.

848. F. Pelster S. J. *Quodlibeta und Quaestiones des Nikolaus von Lyra O. F. M. († 1349).* — Mélanges J. de Ghellinck (voir *Bull.* VIII, nº 650) II, 951-973.

L'examen des trois quodlibets et des trois questions disputées anonymes contenues dans *Vat. lat. 982*, f. 81r-118r, conduit le P. P. à les attribuer à un seul et même auteur et à identifier celui-ci avec Nicolas de Lyre. La preuve consiste surtout en rapprochements avec d'autres écrits du franciscain, ce qui n'est pas toujours très probant. Dans l'ensemble la doctrine professée dans ces questions se situe dans la ligne augustinienne de saint Bonaventure et de Jean Pecham ; rien n'y décèle l'influence du scotisme. Le P. P. passe en revue quelques-unes de ces positions doctrinales. Parmi celles-ci retenons que l'auteur rejette la pluralité des formes substantielles, mais professe la théorie de l'illumination ; il nie la distinction des puissances de l'âme ainsi que la distinction spécifique entre vertus acquises et infuses ; il insiste sur la nécessité de la grâce pour les actes méritoires. H. B.

849. Richard Rolle of Hampole. *The Melos Amoris*. Edited by E. J. F. Arnould. — Oxford, B. Blackwell, 1957 ; in 8, lxxxvi-244 p. Sh. 50.

Le traité de Richard Rolle est très important en raison de son caractère autobiographique et comme apologie de sa vie personnelle. Inédit jusqu'à présent, le voilà accessible maintenant grâce au labeur de M. A. La longue introduction est consacrée presque entièrement à l'analyse du traité : les données autobiographiques, la doctrine spirituelle et dogmatique. Quelques sections traitent en outre du style et de la langue du *Melos amoris*, de la date, des manuscrits. L'édition est basée sur *Londres Brit. Mus. Sloane 2275*, *Oxford Bodl. 861* et *Cambridge St. John's College 23* ; elle est accompagnée d'un seul apparat, celui des variantes. En appendice, M. A. examine ce qui en est de l'opposition de Rolle à l'autorité diocésaine (d'après le *Melos*, ch. 47) et il conteste le séjour supposé de Rolle en Sorbonne, avant de commencer sa vie érémitique.
F. V.

850. G. M. Liegey. *Richard Rolle's Carmen prosaicum. An Edition and Commentary.* — Mediaeval Studies 19 (1957) 15-36.

Ce *Carmen prosaicum* est une compilation latine de passages repris au *Melos amoris* de Richard Rolle. Il donne une idée de sa pensée sur l'extase. Il était

inédit jusqu'à présent, comme d'ailleurs le *Melos* jusqu'à une date récente (voir *Bull.* VIII, nº 849). M. L. étudie les caractères poétiques et stylistiques propres à ce *Carmen*, puis l'édite. Dix manuscrits du *Melos amoris* ont servi à établir son texte, mais M. L. est guidé par la liste des extraits que donne le ms. *Douai Bibl. munic. 396*, f. 193-195. Le manuscrit de base est *Londres Brit. Mus. Sloane 2275*. Ajoutons que les vers 1-75 appartiennent au chapitre 16 du *Melos* ; 76-85 au ch. 20 ; 86-101 au ch. 23 ; 102-106 au ch. 24 ; 207-243 au ch. 25. F. V.

851. C. Barcia Trelles. *El siglo de Alvaro Pelayo y el nuestro.* — Derecho de gentes y organisación international, I (voir *Bull.* VIII, nº 648) 41-64.

Le nom d'Alvaro Pelayo ne sert guère à M. B. qu'à déterminer le cadre chronologique qui fait l'objet de ses réflexions. Celles-ci s'apparentent plus à la philosophie de l'histoire qu'à l'histoire proprement dite. Selon M. B. les problèmes politiques qui se posaient dans la première moitié du XIVe siècle ne sont pas sans analogie avec ceux que pose le besoin actuel d'intégration européenne. Si les circonstances sont profondément différentes, les positions prises par les auteurs médiévaux peuvent aider grandement à trouver les solutions qui seraient les plus salutaires à l'heure présente. M. B. s'arrête surtout au cas de Bartole de Sassoferrato, — présenté d'ordinaire comme champion du « monisme » impérial, en contraste avec Alvaro Pelayo, partisan du « monisme » pontifical, — qui, tout en reconnaissant la souveraineté et l'indépendance des nationalités, acceptait de limiter leur pouvoir souverain en maintenant une certaine hiérarchie entre le droit impérial et le droit propre à chaque « cité » particulière. H.B.

852. M. de Gandillac. *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler* (Conférence Albert-le-Grand, 1955). — Montréal, Institut d'Études médiévales, 1956 ; in 12, 100 p.

« Nous voudrions montrer aujourd'hui quelle partie (Tauler) a faite, par sa doctrine spirituelle, au rôle positif du *temps* dans une sorte de *pédagogie* de l'âme qui ne s'adresse pas à des anges, mais à des hommes *voyageurs* » (p. 10). Cet angle de vue amène M. de G. à décrire en somme tout l'itinéraire spirituel de l'âme selon Tauler. Sa dépendance à l'endroit d'Eckhart est présentée comme une réaction contre la théologie abstraite, et M. de G. commente longuement à cette lumière le fameux sermon sur les trois messes de Noël. Tauler cependant, note-t-il, sut éviter les expressions équivoques et se maintenir dans le sain réalisme chrétien qui met la croix, l'épreuve, l'humilité, le renoncement total à son propre vouloir, tout au long de la « pédagogie » qui le mène à l'amitié de Dieu, quitte à « dévaloriser » quelque peu « les exercices de piété et parfois, semble-t-il, jusqu'à l'usage même des sacrements » (p. 83). On apprécie les nombreuses et larges citations que M. de G. fait au cours de l'exposé. Elles invitent le lecteur à prendre en mains et à méditer le texte complet ; mais elles ne le convainquent pas que l'objet précis annoncé par le titre — le *temps* dans la *pédagogie* spirituelle de Tauler — soit bien resté celui de ces quelque cent pages. F. V.

853. G. Dufner. *Die « Moralia » Gregors des Grossen in ihren italienischen Volgarizzamenti* (Miscellanea erudita, 2). — Padova, Editrice Antenore, 1958 ; in 8, 201 p.

Les *Moralia in Iob* de S. Grégoire le Grand ont été un des ouvrages les plus lus au moyen âge. M. R. Wasselynck en a suivi récemment l'influence jusqu'au

XIIe siècle dans une thèse que n'a pu connaître dom D., n'étant malheureusement pas encore imprimée (voir *Bull.* VIII, no 91). La présente étude est d'ailleurs limitée aux traductions italiennes, qui en manifestent la popularité persistante du XIVe au XVIe siècle, surtout dans les milieux travaillés par le besoin d'une réforme religieuse.

Ces traductions italiennes étaient connues jusqu'ici d'une manière fort peu claire et c'est le grand mérite de dom D. d'avoir réussi, à force de patience, à démêler cet écheveau plutôt embrouillé. Il a commencé avec raison par un inventaire aussi complet que possible de la tradition manuscrite et, après avoir réuni ainsi une somme de 58 manuscrits (38 de traduction suivie, — mais sans qu'aucun ne contienne les 35 livres de l'œuvre complète, — et 20 de *fioretti* ou d'extraits), il a pu distinguer les différentes traductions.

La plus répandue, et qui connut quatre éditions, se partage nettement en deux parties : l'une allant du début au livre XIX, chap. 19, l'autre comprenant le reste. Elles sont l'œuvre de deux auteurs différents. Sur l'identité du premier, il y a accord : c'est le Florentin Zénobe de Strada, qui commença sa traduction en 1352, lorsqu'il était au service de Nicolas Acciaiuoli, chancelier du roi de Naples ; son travail restait inachevé quand il mourut en 1361. Pour le second, deux candidatures ont été avancées : celle du camaldule Jean de Samminiato et celle du jésuate Jean de Tossignano. Dom D. peut exclure avec certitude ce dernier et, grâce à de minutieuses recherches et à la découverte de nouveaux documents qui précisent sa vie et son activité littéraire, faire du premier le continuateur de Zénobe de Strada. Né à Florence en 1360, il y entra chez les camaldules de Sainte-Marie-des-Anges, où il fit profession en 1394. Très lié avec Coluccio Salutati, il mit ses talents littéraires au service de ce brillant foyer d'humanisme. Il traduisit en italien, entre autres, les *Sermones in Cantica* de S. Bernard et les *Remedia utriusque fortunae* de Pétrarque. Sa traduction des livres XIX à XXXV des *Moralia* date de 1415.

Mais Jean de Tossignano n'est pas pour autant définitivement écarté, car une lettre de Fantino Dandolo le recommandant à Eugène IV pour l'évêché de Ferrare lui attribue formellement une traduction des *Moralia*. De fait cette traduction, limitée elle aussi, semble-t-il, à la seconde partie des *Moralia*, mais différente de celle de Jean de Samminiato, a été retrouvée par dom D. dans deux manuscrits : *Oxford Bodl. Can. It. 150* (l. XX-XXII) et *Venise Marc. It. I. 18* (l. XX-XXVII). Dom D. retrace la vie de ce saint personnage : né en 1386, il entra chez les jésuates en 1408 après des études de droit à Bologne ; il résida à Venise, puis à Ferrare, dont il devint évêque en 1431 et à ce titre participa aux conciles de Bâle, Ferrare et Florence ; il mourut en 1446.

Dom D. a pu identifier une quatrième traduction des *Moralia* dans *Pérouse Bibl. Augusta 1056*, qui contient les livres I à XV. Comme ce manuscrit provient du couvent des clarisses de Monte Luce à Pérouse, dom D. attribue la traduction à l'une de ses religieuses connues par leur activité littéraire au début du XVIe siècle. Cette traduction, toute teintée de « péruginismes », atteste une connaissance assez imparfaite du latin.

En appendice, dom D. publie quelques spécimens très instructifs des diverses versions, dont il établit critiquement le texte en classant au préalable les manuscrits : la lettre d'envoi des *Moralia* à Léandre de Séville d'après Zénobe de Strada et le manuscrit de Monte Luce, le début du livre XX d'après Jean de Samminiato et Jean de Tossignano, le prologue de Jean de Samminiato à sa traduction, enfin un court fragment traduit par un inconnu (d'après *Florence Naz. Pal. 9*) qui a voulu faire la soudure entre les deux traductions principales. Une liste des manuscrits (dont la description est assez sommaire), une bibliogra-

phie et des tables (personnes, matières, manuscrits) terminent cet excellent travail.

Peut-être serait-on tenté çà et là de poser à l'auteur quelque question. Par exemple, est-il certain que la traduction des *Remedia utriusque fortunae* par Remi de Florence soit indépendante de celle de Jean de Samminiato (p. 55) ? Les textes publiés p. 63 semblent indiquer le contraire. La provenance du manuscrit de Pérouse prouve-t-elle à elle seule que la traduction a été faite au couvent de Monte Luce ? P. 6, ce ne sont sans doute pas les *Moralia in Iob*, mais le commentaire de S. Grégoire sur Ézéchiel que Taion de Saragosse est allé chercher à Rome (cf. *Bull.* VIII, nº 650). P. 6 également, au lieu de Licinianus de Carthage, lire de Carthagène. Mais ce sont là des détails et, si l'un ou l'autre point secondaire peut rester sujet à caution, dom D. paraît bien avoir fait la lumière définitive sur les différentes traductions italiennes des *Moralia*. H. B.

854. L. Zanini. *Bibliografia analitica di Santa Caterina da Siena, 1901-1950.* — Miscellanea del Centro di studi medievali, Serie secunda (Pubblicazioni del l'Università cattolica del S. Cuore, nuova serie, 62. — Milano, « Vita e Pensiero », 1958 ; in 8, 367 p.) 265-367.

Cette bibliographie prolonge celle dont nous avons déjà parlé ici (voir *Bull.* VIII, nº 387). Elle atteint maintenant le 670ᵉ titre et classe les éditions des œuvres de Catherine, les études sur ces œuvres (lettres, *Dialogo*, prières, etc.) et les biographies. Les titres sont rangés, en chaque section, d'après la date de publication, de 1901 à 1950. Comme dans le cas de la première série, ces titres sont suivis de brèves notices analytiques ; celles-ci prennent parfois une certaine ampleur, comme à propos des travaux de R. Fawtier et L. Canet (nº 526). Mˡˡᵉ Z. ne manque pas de signaler la bibliothèque où elle a vu un exemplaire des travaux mentionnés. Elle a élaboré un instrument de travail très précieux, et l'on souhaite que le tome III de ces *Miscellanea* publie bientôt la fin de cette bibliographie (qui doit comporter en tout 1044 titres) avant qu'elle ne soit trop démodée.

F. V.

855. A. Ampe S. J. *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieleopgang* (Studien en tekstuigaven van Ons geestelijk Erf, 13). — Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap, 1957 ; in 8, VI-562 p. Fr. 485.

Ce volume achève la trilogie que le P. A. a voulu consacrer à la doctrine spirituelle de Ruysbroeck. On se rappelle que deux tomes antérieurs étudièrent sa doctrine de la Trinité, de la création, du Christ et de la grâce (voir *Bull.* VI, nº 1889 ; VII, nº 740). Cette fois il s'agit de la doctrine proprement mystique : l'exposé est facilité par ces analyses antérieures et le lecteur peu familiarisé avec la langue néerlandaise peut s'aider d'un *compendium* latin. Il va sans dire que ce volume constitue à l'heure présente le meilleur travail sur le sujet. Se basant sur les propres textes de Ruysbroeck, le P. A. étudie successivement sa doctrine de la « vie active » (nature, structure psychique, développement), puis de la « vie intérieure » (caractères, l'« unité du cœur », les puissances supérieures), et enfin de la « vie divine ». Celle-ci forme l'objet des plus longues sections du volume : l'union essentielle (vie anéantissante dans le Père, vie contemplative dans le Fils, vie d'amour dans l'Esprit-Saint) et l'union sans différence. Les textes cités sont innombrables et, pour serrer de plus près la pensée de Ruysbroeck, le P. A. n'hésite pas à se servir constamment de ses propres mots ou expressions en moyen-néerlandais. Cela réclame du lecteur une certaine fami-

liarité avec cette langue, mais permet aussi au P. A. de ne pas trahir la pensée de Ruysbroeck en la transposant en un vocabulaire qui ne recouvre plus exactement le sien. C'est l'immense mérite du P. A. d'avoir été le fidèle miroir de Ruysbroeck. F. V.

856. A. AMPE S. J. *Theologia mystica secundum doctrinam Beati Joannis Rusbrochi doctoris admirabilis in compendium redacta.* — Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap, 1957 ; in 8, 16 p.

Édition séparée du *compendium* latin résumant le volume *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieleopgang* (voir *Bull.* VIII, nº 855) et contenu à la fin de celui-ci. Quelques notes résument très sommairement en outre les ouvrages antérieurs du P. A. (voir *Bull.* VI, nº 1889 et VII, nº 740). F. V.

857. *The Chastising of God's Children and the Treatise of Perfection of the Sons of God.* Edited from the Manuscripts by J. BAZIRE and E. COLLEDGE. — Oxford, B. Blackwell, 1957 ; in 8, x-359 p. Sh. 42.

L'école spirituelle anglaise, après avoir connu son apogée au XIVe siècle, ne produisit plus d'œuvre comparable en perfection au *Cloud of Unknowing*, au *Fire of Love* de Richard Rolle ou au *Scale of Perfection* de Walter Hilton. La fin du siècle vit paraître cependant encore le traité « Du châtiment des enfants de Dieu » que nous présentons ici. Ce sont, semble-t-il, des conférences données à des moniales et destinées à leur inculquer une prière personnelle. Mais l'auteur anonyme les met en garde contre des doctrines d'allure quiétiste et contre des tendances « enthousiastes ». Cette méfiance l'entraîne à subordonner la prière privée à la prière liturgique, à l'encontre des spirituels anglais antérieurs. Il dépend de Ruysbroeck et en cite de larges passages, spécialement des *Noces spirituelles*. Il connaît aussi l'*Horologium sapientiae* de Suso ; mais on ne peut le ranger pour autant parmi les disciples de l'école spéculative rhénane. En fait il est, comme les autres spirituels anglo-saxons de son siècle, en réaction contre la spéculation spirituelle et il affectionne les anciens écrits de la tradition monastique. Les éditeurs décrivent dans l'introduction (p. 1-90) les manuscrits et leurs rapports, étudient la date (vers 1382) et la diffusion du traité, son auteur et ses œuvres, ses objectifs et sa doctrine. L'édition se base sur le ms. *Oxford Bodl. 505*. Elle est suivie de celle d'une traduction anglaise, faite au XVe siècle par Jordaens, de la version latine du traité *Vanden blinckenden Steen* de Ruysbroeck, traité qui a des rapports avec le précédent. Cette dernière édition est faite d'après son unique témoin, *Londres Brit. Mus. Add. 37790*. Des notes abondantes et un glossaire achèvent de donner une haute qualité à ce volume. F. V.

858. P. DEBONGNIE C. SS. R. *Dévotion moderne.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1955) 727-747.

On remarque en particulier dans cet article les deux sections sur les maîtres et les principaux écrivains de ce mouvement, jusqu'à la fin du XVe siècle, soit jusqu'à Jean Mombaer ; puis sur les écrivains mineurs et les anonymes. Ces brèves notices biographiques et littéraires sont complétées par des bibliographies signalant, en plus des travaux utiles, les manuscrits et des inédits. D'autres sections, sur les sources, sur les caractères propres du mouvement, sur son déclin et son influence, achèvent cet excellent travail de synthèse. F. V.

859. D. Bianchi. *Sulle relazioni universitarie tra Pavia e Piacenza.* — Bollettino storico piacentino 52 (1957) 19-31, 65-72.

M. B. s'occupe cette fois de la période, — qu'il avait exclue de ses recherches antérieures (voir *Bull.* VII, nº 2719), — pendant laquelle, sur décret du duc de Milan Gian Galeazzo Visconti, l'université de Pavie fut transférée à Plaisance. Le transfert ne fut d'ailleurs jamais radical et une certaine activité universitaire persista à Pavie. A Plaisance on fit le nécessaire pour abriter la nouvelle institution et pour la doter de professeurs idoines. Ce séjour officiel à Plaisance fut bref : de 1398 à 1402.

Le second article recueille un nombre considérable de détails, tirés des archives de l'université, relatifs à des étudiants ou professeurs originaires de Plaisance ou de sa province, en particulier de Bobbio, à la fin du XIVe et pendant le XVe siècle. H. B.

xve s. **860.** R. M. Ames. *The Source and Significance of « The Jew and The Pagan ».* — Mediaeval Studies 19 (1957) 37-47.

Une curieuse historiette concernant un juif et un païen se retrouve dans nombre d'œuvres médiévales, par exemple dans la *Confessio Amantis* de John Gower. On serait tenté à n'y voir qu'une production typique de quelque chrétien antisémite du moyen âge. Mais, en fait, le fonds de cette historiette est une dispute religieuse d'origine purement païenne : un juif proclame qu'il n'est tenu que par la Loi et ne doit l'observer qu'envers ses coreligionnaires ; libre donc de voler ou de tuer tous les autres. Le païen lui réplique en disant sa foi en un Dieu universel et son amour pour tous les hommes. Le juif, comme le païen, agit conformément à ses principes. Dieu finalement donne raison au païen en punissant le juif.

Presque partout où l'on trouve ce récit, il est présenté par Aristote qui le raconte à Alexandre. La source immédiate pour l'Europe occidentale se trouve dans les *Secreta Secretorum*. Il semble que l'origine dernière soit préislamique, persane ou égyptienne. A. B.

861. L. L. Hammerich. *Zwei Gelehrte : Johannes von Saaz und Jan Hus.* — Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series B, t. 84 (Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1954 ; in 8, 672 p.) 75-90.

M. H. met en parallèle deux œuvres qui n'ont guère de commun que l'époque et la contrée de leur composition : l'*Ackermann aus Böhmen* de Jean de Saaz et la *Disputacio de quolibet Pragae in facultate artium mense ianuario 1411 habita* de Jean Hus.

Jean de Saaz n'était pas un universitaire et son érudition se révèle assez limitée : il connaît le Pseudo-Sénèque, Boèce, les poètes latins et quelques rares ouvrages médiévaux, tels que le *De contemptu mundi* d'Innocent III et le *De vita et moribus philosophorum* de Walter Burley. Jean Hus s'inspire aussi de ce dernier ouvrage pour la structure de son quodlibet, mais sa mentalité est toute différente. M. H. esquisse le contenu de cette *disputacio* et la replace dans le contexte des controverses politiques et religieuses que connaissait alors la jeune université de Prague : Allemands contre Tchèques, réalistes contre nominalistes. Il souligne le caractère tout à fait médiéval de l'œuvre de Hus, tandis que Jean de Saaz apparaît déjà comme un « renaissant ». H. B.

862. JULIAN OF NORWICH. *A Shewing of God's Love*. The Shorter Version of « Sixteen Revelations of Divine Love ». Edited and partially modernized from the 15th century manuscript by A. M. REYNOLDS (The Inner Life Series). — London, Longmans Green, 1958 ; in 12, LVIII-99 p. Sh. 9.6.

Les *Revelations* de Julienne de Norwich nous sont parvenues en deux textes. Le plus court d'entre eux, qui fut composé pour servir d'ouvrage de dévotion, est contenu dans l'unique manuscrit *Londres Brit. Mus. Add. 37790* (milieu du XVe s., dit Sr R. ; de 1413, dit dom R. Hudleston). Le texte long avait été édité récemment par dom R. Hudleston (voir *Bull.* VII, n° 762). Le texte court est maintenant accessible également, grâce au labeur de Sr R. Elle n'en a pas donné cependant une véritable édition critique, mais une adaptation fidèle en anglais moderne. Une importante introduction dépeint la personnalité de Julienne de Norwich, comme écrivain, comme recluse et comme mystique. Des notes, un glossaire et une précieuse table de concordance entre les textes long et court et chacune des seize *Revelations* de Julienne achèvent heureusement ce volume excellemment présenté. F. V.

863. P. MOLINARI S. J. *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystic*. — London, Longmans Green, 1958 ; in 8, x-214 p. Sh. 16.

Ce volume est certainement le meilleur travail existant en ce moment sur Julienne de Norwich, ses *Revelations* et sa doctrine spirituelle. La partie de loin la plus considérable est consacrée à cette dernière. Le P. M. commence par distinguer soigneusement en cette doctrine ce qui est accidentel, relevant de la personnalité propre de Julienne (sa maladie, ses visions, sa propre appréciation de ces visions), et ce qui au contraire appartient aux éléments essentiels de la vie spirituelle. C'est ici que le P. M. étudie avec soin, et en citant souvent Julienne, ce qu'elle enseigne sur la « seconde conversion », la contrition, la compassion, la prière, l'union des volontés. Il y découvre des pressentiments de saint Jean de la Croix incluant dans la même contemplation la part d'activité propre de l'âme et celle de la grâce infuse. Enfin le P. M. étudie l'« objet de la contemplation » de Julienne, objet qui se résume dans l'amour de Dieu, amour « maternel » qui est source de joie et d'optimisme. Une excellente bibliographie et des tables achèvent ce beau travail. F. V.

864. I. W. RAYMOND. *D'Ailly's « Epistola diaboli Leviathan »*. — Church History 22 (1953) 181-191.

Avant de publier une traduction anglaise de l'*Epistola diaboli Leviathan ad Pseudopraelatos Ecclesiae pro scismate confirmando* (p. 185-191), M. R. rappelle les circonstances qui amenèrent la double élection d'Urbain VI et de Clément VII et provoquèrent le grand Schisme. N. Valois avait émis des doutes sur l'authenticité de ce pamphlet. M. R., avec L. Salembier, admet son attribution à Pierre d'Ailly, qui y propose une des trois solutions qui, selon lui, pourraient mettre fin au schisme : le concile général, l'arbitrage ou l'effacement des deux papes.
H. B.

865. IOANNIS CARLERII DE GERSON *De mystica theologia*. Edidit A. COMBES (Thesaurus mundi). — Lucani, Thesaurus mundi, 1958 ; in 8, XXXIII-251 p.

M. C. s'est déjà signalé par ses nombreux travaux sur le chancelier Gerson. Il présente en ce moment une excellente édition critique de son principal ouvrage spirituel, le *De mystica theologia* (1408).

C'est là œuvre éminemment utile, car on sait que les *Opera* de Gerson n'ont plus été édités que très fragmentairement depuis l'édition d'Ellies du Pin (1706). Limité par les règles de la collection, M. C. n'a pu cependant décrire les manuscrits ni justifier toutes les décisions qu'il dut prendre pour son édition, ni citer les textes que les notes ne font que signaler. A propos de l'un des principaux manuscrits, *Vat. lat. 1041*, il conteste la thèse de Mlle R. Guarnieri qui en faisait un dossier écrit personnellement par Pierre d'Ailly (voir *Bull.* VII, nº 2718). L'édition proprement dite est accompagnée de deux apparats qui représentent une énorme somme de travail : des variantes et des sources, même tacites. Il est inutile de dire que ces apparats sont extrêmement soignés. M. C. a joint au traité *De mystica theologia* l'édition de l'*Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt* et d'une *Elucidatio scolastica theologiae mysticae* : le premier de ces opuscules de Gerson est en quelque manière l'*Index auctorum* du *De mystica theologia* ; le second, rédigé en 1424, est une série d'éclaircissements sur des points plus obscurs de cette œuvre. M. C. a heureusement joint à son édition des tables des auteurs et des noms, ainsi que des *considerationes* qui jalonnent l'exposé de Gerson et sont comme les titres de ses chapitres. Souhaitons que ce beau traité, admirablement édité maintenant, reçoive rapidement de bonnes traductions en langues modernes. F. V.

866. H. Eberstaller. *Thomas Ebendorfers erster Bericht vom Baseler Konzil an die Wiener Universität.* — Mitteil. Instit. österreich. Geschichtsforsch. 64 (1956) 312-317.

Thomas Ebendorfer fut désigné comme représentant de l'université de Vienne au concile de Bâle le 16 décembre 1431. Il ne se mit toutefois en route que le 6 mai de l'année suivante, pour arriver sans hâte à Bâle le 28 juin. Quelques jours plus tard, le 1er juillet, il fit part aux autorités viennoises de ses premières impressions sur le concile. C'est cette missive, conservée autographe dans *Vienne Nat. 4954*, f. 57, que Mlle E. édite ici. H. B.

867. M. Martínez Burgos. *Don Alonso de Cartagena, obispo de Burgos. Su testamento.* — Revista Archivos Bibliot. Museos 63 (1957) 81-110.

Alphonse de Carthagène, connu aussi sous le nom d'Alphonse Garcia de Sainte-Marie, fut baptisé à l'âge de cinq ans, quand son père Paul de Sainte-Marie se convertit du judaïsme au catholicisme. Il enseigna à Carthagène, Compostelle et Ségovie. Ambassadeur du roi de Castille au concile de Bâle, c'est là que lui parvint en 1435 la nouvelle de son élection comme successeur de son père sur le siège de Burgos, qu'il occupa jusqu'en 1456. Son testament, inédit jusqu'ici, est conservé aux Archives de la Chapelle de la Visitation à la cathédrale de Burgos. M. M. en publie le texte latin (p. 84-97), qu'il fait suivre de sa traduction espagnole. H. B.

868. E. Petrů. *Soupis díla Petra Chelčického a literatury o něm.* — Praha, Státni pedagogické naklatelství, 1957 ; in 12, 218 p. Kčs 13.70.

Pierre Chelčický est un des plus importants personnages de l'histoire tchèque au XVe siècle. Véritable réformateur dans le domaine des relations sociales,

sa doctrine a exercé une très grande influence dans l'évolution des idées concernant l'homme et la dignité humaine au sein de la société. Aussi ce recueil bibliographique sera-t-il le bienvenu. Après un bref aperçu sur l'évolution des études concernant Pierre Chelčický, M. P. dresse un répertoire exact et clair de ses écrits, notant manuscrits et éditions. Vient ensuite, p. 84-186, la liste alphabétique des études (livres et articles) consacrées à Chelčický et à son œuvre, de 1818 à 1957. Différentes tables facilitent la consultation de cet ouvrage ; des résumés en russe, anglais et allemand le terminent.

M. P. ne s'est pas contenté d'une simple énumération de titres et de références ; il a ajouté à chaque numéro un bref résumé qui donne une idée de son contenu. Il est utile de souligner le prix de cette méthode, qui facilite grandement l'orientation du chercheur au milieu des 358 numéros rapportés.

Les explications et les notes de l'auteur sont rédigées en tchèque. Cela compliquera sans doute la consultation de cette bibliographie. Mais M. P. a dû considérer que d'une part l'œuvre de Chelčický est elle-même écrite en tchèque et que, d'autre part, la presque totalité de ceux qui ont écrit à son sujet l'ont fait également dans cette langue, ce qui suppose nécessairement la connaissance du tchèque chez ceux que voudraient s'intéresser à ce personnage.

L'ouvrage, même dans sa présentation extérieure, ne mérite que des éloges.

K. L.

869. H. M. Swiderska. *A Polish Follower of Wyclif in the Fifteenth Century.* — University of Birmingham, Historical Journal 6 (1957) 88-92.

L'influence de Wyclif sur la jeune université de Cracovie s'exerça à travers les hussites de Bohème. Mlle rappelle les démêlés d'André Galka de Dobczyn avec les autorités académiques en 1449 à cause de ses tendances wyclifites et surtout, semble-t-il, à cause de son opposition à la *Donatio Constantini*, opposition qui avait pour conséquence d'exciter la convoitise des nobles envers les riches possessions ecclésiastiques. Après s'être enfui de Cracovie, où il était maître ès arts, André Galka se défendit en attaquant ses collègues et en leur reprochant leur ignorance des théories de Wyclif, spécialement sur les universaux. Mlle publie une cantilène en polonais qu'il composa en l'honneur du théologien anglais.

H. B.

870. J. Huyben O. S. B., P. Debongnie C. SS. R. *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 30). — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1957 ; in 8, xx-425 p. Fr. 280.

Ce volume suit de très près dans le temps les beaux travaux de M. L. Delaissé et de M. C. de Bruin (voir *Bull.* VII, nos 2751 et 2752). Nous avons dit le progrès immenses que ceux-ci ont apporté dans la question si débattue de l'auteur de l'*Imitatio*. Mais un ouvrage exhaustif avait été projeté par dom H. dès 1923-1925 ; quelques éléments en furent publiés, à partir de 1925, dans la *Vie spirituelle*. Mais la mort surprit l'auteur en 1948, avant qu'il ait pu mener à terme l'œuvre entreprise. Le P. D., après dom Doyère, le reprit en mains et, sous une forme réduite, en livre maintenant les résultats essentiels. La méthode consiste à établir l'un après l'autre les faits qui se dégagent des sources : l'œuvre elle-même, les documents du XVe siècle qui s'accordent presque unanimement à donner Thomas a Kempis comme auteur de l'*Imitatio*, le manuscrit autographe, la comparaison des familles et classes de textes et leur archétype, les

auteurs proposés pour les éventuels états antérieurs du texte, les titres de Gerson à la paternité de l'*Imitatio*, les origines de ceux-ci. Avec cela tous les éléments du problème ne sont pas réunis, mais le P. D. n'en a négligé aucun des principaux. Leur accord dirige le lecteur « vers la Dévotion moderne, milieu nourricier de l'Imitation, et vers l'auteur, seul désigné dans ce milieu, Thomas a Kempis » (p. 379). Un des intérêts de l'œuvre du P. D. est d'avoir appliqué au cas de Gérard Groote la méthode statistique qui fut utilisée naguère par U. Yule pour comparer Thomas a Kempis, l'Imitation et Gerson (voir *Bull.* V, nº 495). On sait que M. Yule avait établi ainsi l'identité probable de l'auteur de l'*Imitatio* avec Thomas a Kempis, et non avec Gerson. Cette fois, le P. D. montre que Gérard Groote doit être écarté aussi, et pour des raisons du même ordre. En dépit de la longueur inégale des textes comparés (ce qui fausse les résultats statistiques), il reste que les vocabulaires de Groote et de l'Imitation sont très différents, de même que leur style, les citations et références, le « tour scolastique » (fréquent chez Groote), le « ton d'auteur et de directeur », l'atmosphère spirituelle, l'« homme » qui se trahit dans l'*Imitatio* et les œuvres de Groote. Tout cela ne laisse aucun doute sur la paternité de Thomas. Nous sommes heureux d'avoir lu sous la plume du P. D. une ébauche de ce que nous avions espéré mener à bout un jour nous-même : la comparaison par voie statistique des langues de Groote et de l'*Imitatio*. Il est dommage qu'il n'ait pas fait appel à cet effet à un statisticien de métier ; mais son œuvre, qui dépasse considérablement cet angle de vue, a le mérite immense d'être la somme de ce que l'on sait aujourd'hui de l'auteur de l'*Imitatio*. F. V.

871. A. Rayez S. J. *Domenichi (Dominique de) 1416-1478.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1516-1519.

Le cardinal Dominique de Domenichi exerça en son siècle une courageuse action réformatrice ; le P. R. en esquisse les étapes principales. Mais il écrivit aussi un traité spirituel, le *Liber de contemplatione Dei*, encore inédit ; le P. R. le décrit attentivement, faisant remarquer qu'il semble plus clair et plus logique que le *De contemplatione* de Denys le Chartreux, écrit peu auparavant et qui connut une plus grande diffusion. F. V.

872. R. Ridolfi. *Vita di Girolamo Savonarola.* Vol. I-II. — Roma, A. Belardetti, 1952 ; 2 vol. in 8, viii-409 et 306 p. L. 4000.

873. R. Ridolfi. *Savonarole.* Traduit de l'italien par F. Hayward (Les temps et les destins). — Paris, A. Fayard, 1957 ; in 8, 320 p. Fr. 1000.

874. M. De la Bedoyere. *The Meddlesome Friar.* The Story of the Conflict between Savonarola and Alexander VI. — London, Collins, 1957 ; in 8, 256 p. et 8 pl. Sh. 18.

Comme Carducci et pour les mêmes préjugés d'humaniste, le marquis R. en voulait à Savonarole. Une liasse d'écrits inédits du Frate tombée naguère entre ses mains de jeune chercheur passionné devait peu à peu changer cette méfiance en la plus fervente admiration. Le collectionneur de papillons y allait apporter sa méthode, sa patience et son goût de la belle vérité. Cela nous vaut un précieux ouvrage en deux volumes qui contient, l'un le récit de la vie de Savonarole, l'autre un portrait du héros suivi d'un panorama fort intéressant de sa survie et de son culte. Le second volume se poursuit par l'arroi des notes afférentes à la biographie et à la survie, et se termine sur un index précis de tous les noms cités.

La traduction française comprend en un volume les deux volumes italiens moins les notes et l'index. Son texte mal aéré n'a pas les grâces de l'original. Comment, du reste, traduire une prose aussi discrètement sensible et, par exemple ceci : « Le sue ceneri, disperse ai dolci venti di un maggio fiorentino, ricaddero, vere ceneri di penitenza, sullà cristianità tutta » (I, p. 407).

M. R. a-t-il, pour toute son information, renouvelé le sujet en ce sens qu'il projette sur la pensée tumultueuse de Savonarole et sur sa vie des lumières neuves ? Savonarole, se rappelant que les choses de Dieu vont, comme il l'avait reconnu, piano, piano, a-t-il en fin de compte renoncé à bouleverser l'Église par cette « voce di Lazzaro » (I, p. 348) ? N'appréhendait-il pas plutôt que cette voix se perdît dans le désert... ? Charles VIII, — il allait d'ailleurs mourir bientôt, — restait coi, et sur qui, hors lui, s'appuyer pour réunir le concile qu'en dépit des décrets de Constance, Alexandre VI ne convoquait pas ? Le concile était pour les princes comme la croisade : ils n'y pensaient que politiquement.

Si, au contraire, Savonarole a clairement renoncé au concile, voilà qui non seulement transformerait notre appréciation, mais donnerait aux injonctions du Borgia un caractère plus troublant encore. Est-ce que je me trompe, je ne le vois pas.

Pour son benjamin qui trouvait Savonarole « a most exciting person », M. de la B. a réveillé les souvenirs des jours lointains où ses parents le conduisaient en pèlerinage sur la Piazza della Signoria à l'endroit même où Savonarole et ses deux compagnons, égorgés au préalable, brûlèrent sous les yeux d'une foule hurlante ou médusée. C'est pour cela sans doute qu'il a vu le conflit entre le Borgia et le Frate un peu à la manière d'un drame au sens propre du mot, encore qu'à l'encontre de Gobineau dans ses scènes de la Renaissance, il s'en tienne à une narration. Mais il s'agit, au vrai, de deux antagonistes qui, s'ils se défièrent pendant peu de temps, chose favorable au drame, ne s'affrontèrent que d'une ville à l'autre. Le conflit évoqué insiste donc davantage sur l'opposition des caractères que sur les situations politico-religieuses qui en forment l'inéluctable arrière-fond. L'auteur a bien vu ses personnages : le « scholar », le réformateur, l'illuminé, le prédicateur véhément et biblique, le citoyen et le martyr chez l'austère prieur de San Marco ; le pontife, le juriste, l'homme d'État dans le sensuel Borgia. Mais, en dépit de lui-même, il cherche trop à innocenter le pape, son exposé tourne à la plaidoirie et, s'il s'y montre habile, il n'y est qu'à peu près persuasif.

Ses remarques sur l'esprit de la Renaissance recoupent parfois celle de Taine qu'il ne cite pas. Comme il a raison de voir, dans la plante humaine de ce temps, des hommes dont la liberté dans le mal comme dans le bien était un défi exaltant aux limites du monde ! Pauvres humains parqués sur un univers rétréci à force de calculs et de science, nous ne parvenons même plus à nous l'imaginer.

O. H.

875. A. Rayez. *Direction spirituelle. En Occident.* C : *Période moderne.* I. *Introduction.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956) 1099-1108. xvie s.

Cet article est à signaler en raison de ce qu'il constitue, au seuil de la section sur la période moderne, une synthèse des orientations prises dans le domaine de la direction spirituelle. Retenons surtout les parties consacrées aux périodes patristique et médiévale ; recouvrant par endroit ce qui a été dit dans les sections précédentes (voir *Bull.* VIII, nos 476 et 624), le P. R. s'attache en particulier à montrer comment s'est exercée au moyen âge la direction spirituelle des laïcs.

F. V.

876. M. Olphe-Galliard. *Direction spirituelle. En Occident.* C : *Période moderne.* II. *Au XVI[e] siècle.* — Dictionn. Spiritualité 3 (1956). 1108-1119.

Ce *Bulletin* doit retenir de cet article les notices consacrées aux directeurs spirituels et aux écrivains qui traitèrent de la direction durant les deux premiers tiers du XVI[e] siècle. Relevons les noms de Baptiste de Crema († 1534) et de saint Ignace de Loyola. D'autres sections donnent des indications utiles sur la pratique religieuse, notamment celle de l'oraison, parmi les fidèles de ce siècle.
F. V.

877. J. Pégon. *Discernement des esprits.* IV : *Période moderne.* — Dictionn Spiritualité 3 (1956) 1266-1281.

Retenons dans ce *Bulletin* les quelques colonnes consacrées à saint Ignace, à ses *Exercices*, à leurs sources et à leur signification. L'auteur souligne que saint Ignace, formulant les « règles pour le discernement des esprits », se range dans la catégorie des hommes d'action plutôt que dans celle des théoriciens. F. V.

878. M. Frezza. *Due dialoghi del Pontano e un libro del Saitta.* — Delta 2 (1952) agosto, 58-61.

Les deux dialogues de Pontano sont l'*Actius* et l'*Aegidius*. M. F. s'appuie sur eux pour réfuter les assertions de M. G. Saitta, qui veut voir en Pontano un adversaire de l'immortalité de l'âme et du dogme de la résurrection.
H. B.

879. E. Cassirer. *The Myth of the State.* — New Haven, Yale University Press, 1946 ; in 8, xii-303 p.

Signalons les chapitres X-XII sur Machiavel : « Machiavelli's new science of politics » ; « The triumph of Machiavellism and its consequences » ; « Implications of the new theory of the State ».

880. F. Cereceda S. I. *Un asiento de esclavos para América en el año 1553 y pareceres de varios teólogos sobre su licitud.* — Missionalia hispanica 3 (1946) 580-597.

881. S. Gutiérrez O. S. A. *La Virgen y la Eucaristia en la Escuela agustiniana.* — Estudios marianos 13 (1953) 219-246.

Ce titre ne doit pas tromper : l'étude du P. G. se limite à deux auteurs augustiniens, très représentatifs il est vrai, mais assez tardifs : Thomas de Villeneuve et surtout Barthélemy de los Rios, auteur d'une *Hierarchia mariana* et « véritable maître de l'école mariologique augustinienne ». L'un et l'autre considèrent comme essentielle la dépendance de l'incarnation du *fiat* de Marie, et par conséquent c'est à Marie qu'est due aussi, en quelque sorte, l'eucharistie, incarnation prolongée. De la maternité divine découle la maternité spirituelle de Marie envers tous les hommes, qui lui doivent de cette manière la nourriture spirituelle qu'est le corps et le sang du Christ. H. B.

Czerny J. 680
Dalle Molle L. 817
Darlington O. G. 668
De Amato N. 769
Debongnie P. 858, 870
Déchanet J.-M. 698
de Gandillac M. 852
de Ghellinck J. 444
Dekkers E. 520
De la Bedoyere M. 874
Delamare J. 557
Delaruelle E. 660
de Laugier de Beaurecueil M.-J. 805
Delhaye Ph. 715
de Mahuet R. P. 832
Deman Th. 562
de Plinval G. 574, 595, 607
Deseille P. 714
De Simone L. 699
De Smaele F. 537
Dijker R. 627
Dimier A. 695
Dold A. 575
Dolle R. 591
Doms H. 572
Dondaine A. 818
d'Ors A. 648
Doucet V. 716
Dufner G. 853
Duhr J. 512, 685
du Manoir H. 580
Dumeige G. 469
Dvornik F. 598
Eberstaller H. 866
Eguiluz A. 596
Eizenhöfer L. 589
Elfers H. 502
Emeri S. 484
Emmi B. 583
Ensslin W. 599
Fagiolo V. 626
Falsini R. 514
Farnetani B. 781
Favara G. 558
Fernández Alonso J. 645
Ferraro C. 783
Fidel de Pamplona 764
Filograssi I. 458
Fischer B. 617
Fischer E. H. 635
Foerster H. 649
Fracheboud M.-A. 675
Franceschini E. 605
Frezza M. 878
Fries A. 790, 791
Frugoni A. 741
Führkötter A. 734
Gaillard J. 442, 471
Galizia M. 625
Gamber K. 513
García Castro M. 450
García García A. 774
Gaudemet J. 506
Gauthier R.-A. 823
Geiselmann J. R. 655
Gérard P. 712
Gilson E. 564, 821
Giménez y Martinez de Carvajal J. 816
Glorieux P. 798
Gnilka J. 468
Gómez I. M. 516
González-Quevedo J. 552
González Rivas S. 504
Gordillo M. 643
Gothein E. 602
Gothein M.-L. 602
Gothein W. 602
Grabmann M. 822
Grabowski S. J. 546
Gregory T. 718
Gremper W. 786
Griffe E. 659
Grill L. 708
Grundmann H. 755
Gunten F. von 801
Gutiérrez S. 881
Hallinger C. 665
Hammerich L. L. 861
Haring N. M. 559, 673, 683, 719, 720, 746
Hartmann P. 449
Hastings A. 621
Haverbèque G. 618
Hayen A. 804
Hazelton R. 630
Heiler F. 452
Helbing-Gloor B. 736
Hendrikx E. 523
Hennig J. 662
Henry P. 527
Heufelder E. M. 616
Heyck V. 828
Hill M. T. 663
Hillgarth J. N. 652
Hirsch-Reich B. 743
Höffner J. 815
Hoffmann A. 809
Hofmann F. 554
Hofmans F. 491
Holter K. 753
Holtzmann W. 670
Hooykaas R. 754
Hufnagel A. 768
Huijbers Th. 543
Hulsbosch A. 569
Huyben J. 870
Huygens R.B.C. 696
Jacobs D. 486
Javierre A. M. 485
Jean de Dieu de Champsecret 785
Jonkers E.J. 597
Jorissen H. 794
Kaeppeli Th. 833
Kaiser M. 461
Keienburg F. 473
Kelley P. 846
Kirchberger C. 729
Klinkenberg H. M. 588
Kolping A. 787
Koser C. 606
Künzle P. 827
Kunisch H. 844
Kurfess A. 533
La Bonnardière A.-M 556
Labourdette M.-M. 808
Ladner G. 547
Lampen W. 733
Landgraf A. M. 678, 684, 692, 724, 761
Lazzarini R. 780
Lebreton M.-M. 731
Leclercq J. 445, 623, 666, 703, 704, 706
Lécuyer J. 448
Lefebvre Ch. 77[illegible]
Leflon J. 667
Le Goff J. 676
Leitmaier Ch. 521
Liebeschütz H. 661
Liegey G. M. 850
Lima J. M. 453
Lottin O. 749
Lynch K. F. 772, 773
MacArthur J. S. 581
McGlynn R. H. 592
Madoz J. 578, 642, 647, 650
Maravall J. A. 641
Maréchal J. 539
Markus R. A. 498
Martin J. 505
Martínez Burgos M. 867
Mary Jeremy Sr. 829
Masnovo A. 803
Mehl R. 524
Mesa C. E. 582
Michaud-Quantin P. 770
Michel Ant. 636, 672.
Michels Th. 561
Mikkers 740, 765
Mitterer A. 540
Mohrmann C. 609
Molinari P. 863
Monachino V. 585
Monn A. A. 538
Most W. G. 536
Mulders J. 518
Mulligan R. W. 789
Mundó A. 610
Murphy F. X. 653
Murray C. 793
Nappo C. 771
Nesselhauf H. 510
Neubert E. 454
Nicolas M.-J. 579
Niel F. 739
O'Connor W. R. 488
Oechslin R.-L. 843, 845
Oeing-Hanhoff L. 811
O'Fiaich T. 594
Olivar A. 836
Oliver A. 760
Olphe-Galliard M. 876
Oltra M. 831
O'Meara J. J. 551
O'Shea 640

Ostlender H. 841
Parent J.-M. 644
Paringer B. 608
Pascal B. 646
Pégon J. 877
Pelster F. 835, 848
Penco G. 611
Pépin J. 544, 545
Pérez de Urbel J. 511
Perler O. 686
Peterson E. 440
Petrů E. 868
Petry R. C. 839
Piccari T. M. 584
Pini V. 775
Piolanti A. 467
Platzeck E.-W. 762
Poschmann B. 463
Poulsen F. 529
Puech H. C. 497
Quadrio G. 455
Quasten J. 500
Quispel G. 497
Raby F. J. E. 826
Rahner K. 499
Rapisarda E. 603
Rayez A. 871, 875
Raymond I. W. 864
Reeves M. 743
Reynolds A. M. 862
Reypens L. 481
Rheinfelder H. 842
Riche P. 517
Ridolfi R. 872, 873
Riley L. J. 459
Rindor I. 691
Rochais H. M. 706
Romeyer B. 535
Rossi G. F. 748, 799, 802, 824
Rousseau O. 507
Runte J. 711
Rush A. C. 628, 637
Saga A. 560
Sala G. 784
Salles A. 503
Salmon E. 541
Salmon P. 508, 632
Salu M. B. 702
Savage J. J. 777
Savini S. 819
Saxer V. 705
Saxl F. 441
Scheibe F.-C. 657
Schilling R. 726
Schmidt M. A. 717
Schmitz Ph. 619
Schneyer D. 752
Schrader M. 734
Segovia A. 489
Séjourné P. 526
Semple W. H. 530
Serratosa R. 638
Seumois A. V. 462
Sharkey N. 634
Shiel J. 604
Silverstein Th. 697, 728
Sitwell G. 702
Sizoo A. 522
Smulders P. 464
Spanneut M. 483
Spörl J. 567
Squitieri G. 515
Stammler W. 795
Steidle B. 614
Steinen W. von den 674
Stuiber A. 466
Swiderska H. M. 869
Symonds R. P. 465
Talbot C. H. 706, 713, 776
Tavard G. H. 834
Taylor J. 693
Taylor J. H. 531
Ternus J. 457
Thiel M. 622
Thompson W. M. 758
Tierney B. 721
Tolkien J. R. R. 702
Tremblay R. 542
Valvekens J. B. 737
Vandenberghe B. 563
Van den Bosch A. 707, 709, 710, 727, 747
Vandenbroucke F. 624, 681, 687
Van den Eynde D. 694, 700
van Dongen H. A. 806
Van Overbeke P.-M. 812, 813
van Roey J. E. 814
Vansteenkiste C. 800
Vecchi G. 671
Vega A. C. 631
Vetulani A. 689
Viñayo González A. 751
Vito da Clusone 763.
Vökl R. 807
Walker A. 725
Walker G. S. M. 639
Walz A. 587, 797
Warnach V. 615
Webb G. 725
Weigle F. 669
Weiss R. 820
Wendehorst A. 788
Williams G. H. 688
Wimmer A. 612
Wuyts A. 586
Zanini L. 854
Ziegler J. G. 756

L'Administration de la revue se charge volontiers de procurer à ses lecteurs tous les ouvrages signalés dans les ***Recherches*** **et le** ***Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.***

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique).*